

الْمُبْدَأُ وَالْمَعَادُ

لِلشَّيْخِ الرَّسِيدِ

أَبِي عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا

بَاهِمًا

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي

١٣٦٣



اهداءات ١٩٩٨

وزارة التراث القومي والثقافة

سلطنة عمان

فهرست عام*

ابن سینا: ۱	السماع الطبيعي: ۳۴ - ۶۹
ابو محمد الفارسی: ۱	الشرايع: ۱۱۳
الاسكندر: ۶۱ - ۶۲ - ۷۲	الصبيان: ۱۱۴
اشرف الانبياء: ۱۱۷	صبيان العقول: ۱۱۴
افلاطون: ۸۵ - ۱۲۱	طبيب: ۸۷
الانبياء: ۱۱۵ - ۱۲۰	الطبيعيات: ۵۰ - ۵۱ - ۵۲
الانفس الجاهلة: ۱۱۴	العقلاء: ۱۱۶
الاولئل: ۷۲	العنين: ۱۱۲
اهل الدنيا: ۱۱۴	الفلاسفة: ۷۴
اهل السعادة و اهل الشقاوة: ۱۱۵	القيسوف: ۳۴ - ۶۱ - ۶۸ - ۸۵
اهل العلم: ۸۴	كتب المنطق: ۷۳ - ۹۷
اهل المعمورة: ۹۰	كتيبن المنطقية: ۲۶
البدنيون: ۱۱۴	مبادئ الكل: ۶۲
بطليموس: ۶۱ - ۶۸	المبدأ والمعاد: ۱
بعض اهل العلم: ۱۱۴	محمد: ۱ - ۱۲۱
بوليموس: ۱۱۴	محمد بن الهياج: ۱۲۱
تلخيص الحسن والمحسوس: ۱۰۲	مدركي العقود: ۱۱۴
تلخيص السماع والعالم: ۳۸	المدركين: ۱۱۴
تلخيص السماع الطبيعي: ۳۸	المشائين: ۶۱
تلخيص النفس: ۱۰۲	المعطلة: ۴۹
ثامسطيوس: ۶۱ - ۶۲	الملائكة: ۱۰۳
جارية: ۸۷	ملك من السامائيين: ۸۷
الحكماء: ۷۷	الممرورين: ۱۱۸ - ۱۱۹
ربان السفينة: ۱۰۵ - ۱۰۶	المنطقيين: ۲۶
الروحانيين: ۱۱۲	الناس: ۸۱
الرياضيات: ۶۸	النبي: ۱۱۷ - ۱۱۹
السامائيين: ۸۷	النفس (كتاب): ۲۹ - ۱۰۲

* چون در شماره گذاری فهرست عام (ص ۱۳) اشتباه رخ داده لطفاً از این ورق استفاده نفرمائید.



مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه مکرمه

با همکاری

دانشگاه تهران



الْمُبْدَأُ وَالْمَعَادُ

لِلشَّيْخِ الرَّسِيدِ

أَبِي عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا

بَاهِتِمَا

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْجِيٍّ

تهران ۱۳۶۳

چاپ اول

سلسله دانش ایرانی

۳۶

زیر نظر

مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱/۱۱۳۳

تعداد ۴۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه شرکت افست «سهامی عام» چاپ شد
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۶۰۰ ریال

مرکز فروش: کتابفروشی طهوری، مقابل دانشگاه تهران

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران
با همکاری دانشگاه تهران
زیر نظر: مهدی محقق

- ۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸).
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰).
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸).
- ۶- رموزات اسدی در زمزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۷- قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور

- ایزوئسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶).
- ۸- مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوئسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).
- ۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶).
- ۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوئسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲).
- ۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیق میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوئسو (آماده چاپ).
- ۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم). مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفیسور ایزوئسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ).
- ۱۳- افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳).
- ۱۴- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق، به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲).
- ۱۵- جام جهان‌نمای، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش‌پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲).
- ۱۶- جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، با اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵).
- ۱۷- بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان‌اس و ترجمه آن از استاد

احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵).

۱۸- انوار جلیه، عبدالله زنوزی، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۳).

۱۹- الدرۃ الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸).

۲۰- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)
۲۱- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن با نضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷).

۲۲- شرح فصوص الحکمه منسوب به ابو نصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸).

۲۳- رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۴- تلخیص المحصل، خواجه نصیر الدین طوسی با نضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۵- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹).

۲۶- ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، بوسیله دکتر سید جعفر سجادی، با نضمام متن عربی به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰).

۲۷- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر جلال مجتبی (چاپ شده ۱۳۶۰).

- ۲۸- الامدعلی الابد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن وترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتبوی (چاپ شدہ در بیروت ۱۳۵۷).
- ۲۹- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازہ و نو از فلسفہ حاج ملاہادی سبزواری، ترجمہ دکتر جلال مجتبوی با مقدمہ ای از دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۵۹).
- ۳۰- معالم الدین و ملائذ المجتہدین معروف بہ معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین معروف بہ شہید ثانی، با مقدمہ فارسی و ترجمہ چہل حدیث در فضیلت علم باہتمام دکتر مہدی محقق (چاپ شدہ ۱۳۶۲).
- ۳۱- زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخہ ای کهن)، باہتمام پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ).
- ۳۲- زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمہ انگلیسی با مقدمہ)، از پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ).
- ۳۳- شرح قبسات میر داماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف بہ سید احمد علوی، باہتمام دکتر مہدی محقق (آمادہ چاپ).
- ۳۴- شوارق الالہام فی شرح تجرید الکلام، عبدالرزاق لاهیجی، باہتمام دکتر مہدی محقق (زیر چاپ).
- ۳۵- اندیشہ های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمہ از انگلیسی بہ فارسی بوسیله استاد احمد آرام (چاپ شدہ ۱۳۶۳).
- ۳۶- المبدأ و المعاد، شیخ الرئيس ابو علی ابن سینا، بہ اهتمام استاد عبد اللہ نورانی (چاپ شدہ ۱۳۶۳).
- ۳۷- شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شمارہ ۱).
- ۳۸- النافع يوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبد اللہ السیوری، بانضمام مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العربشاهی، باہتمام دکتر مہدی محقق (زیر چاپ).
- ۳۹- فلسفہ علم کلام، ه. ا. ولفسن، ترجمہ احمد آرام (آمادہ چاپ).

فهرست

المقالة الاولى

اثبات المبدأ الاول و وحدانيته و صفاته

- ٢ - الواجب الوجود و الممكن الوجود
- ٢ - واجب الوجود لا يكون بذاته و بغيره معاً
- ٣ - واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته
- ٤ - ممكن الوجود يجب وجوده بغيره
- ٥ - لا يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد
- ٦ - واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
- ٦ - واجب الوجود عقل و معقول و كذلك كل مجرد
- ١٥ - واجب الوجود بذاته خير محض
- ١١ - واجب الوجود بذاته حق محض
- ١١ - واجب الوجود بذاته تام
- ١٢ - واجب الوجود بذاته واحد
- ١٢ - واجب الوجود عاشق و معشوق
- ١٩ - واجب الوجود كيف يعقل ذاته و الاشياء
- ١٩ - وحدانية الواجب مع علمه و قدرته و حياته
- ٢٢ - اثبات واجب الوجود
- ٢٢ - لا يكون لممكن الوجود علة ممكنة
- ٢٣ - الممكنات لا يكون بعضها علة لبعض
- ٢٣ - التجرد لاثبات الواجب و علة الحوادث

- ٢٤- ١٩- ثبات كل حادث بعلة
- ٢٧- ٢٥- مبادئ الكائنات و العلل المحركة
- ٢٨- ٢١- المتحرك بالارادة متغير الذات
- ٢٩- ٢٢- القوة القسرية و اختلاف أحوال
- ٣١- ٢٣- صفات واجب الوجود
- ٣٣- ٢٤- الدلالة على الطريق المعتاد والمستأنف
- ٣٤- ٢٥- اثبات المحرك لكل حركة
- ٣٨- ٢٦- اثبات محرك غير متحرك ولا متغير
- ٣٨- ٢٧- اثبات دوام الحركة بقول مجمل
- ٤٥- ٢٨- بيان ذلك بالتفصيل
- ٤٥- ٢٩- مقدمة الى الغرض المذكور
- ٤١- ٣٥- مطلب آخر نافع في ذلك
- ٤٣- ٣١- ان ذلك لم يقع لانتظار وقت
- ٤٤- ٣٢- المبدأ الاول سابق الزمان والحركة لازمان
- ٤٥- ٣٣- لا يجوز أن يكون أول آن
- ٤٦- ٣٤- يلزم المعطلة ان يضعوا وقتاً قبل وقت
- ٤٦- ٣٥- حل مغالطاتهم في تناهي الازل
- ٤٩- ٣٦- حل مغالطاتهم في اثبات التعطيل او ايجاب المساوات
- ٥٥- ٣٧- الحركة مكانية و دوامها بالاتصال لا بالتشافع
- ٥١- ٣٨- الحركة مستديرة لامستقيمة
- ٥٢- ٣٩- الفاعل للحركة نفس والسماء حيوان مطيع لله
- ٥٣- ٤٥- حركة السماء مع أنها نفسانية فكيف طبيعية
- ٥٤- ٤١- المحرك الاقرب للسمويات ليس عقلاً مجرداً
- ٥٧- ٤٢- أي الاجسام مستعدة للحياة

- ۴۳- محرک الفلك لانهاية لقوته ومدبر السماء ۵۷
 ۴۴- المحرك الاول كيف يحرك و هو على سبيل الشوق ۵۸
 ۴۵- المحرك الاول للكل مبدأ لجميع الافلاك ۶۱
 ۴۶- هل اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء ۶۲
 ۴۷- المشوقات ليست أجساماً و لأنفس أجسام ۶۶
 ۴۸- حركة الافلاك وضعية و حركة الكواكب مكانية ۶۹
 ۴۹- الافلاك الداخلة في الحركة الاولى ۷۰
 ۵۰- النار تتبع الفلك في الحركة الاولى ۷۱
 ۵۱- اختلاف الاجسام والانفس والعقول ۷۲
 ۵۲- جرم الكل و نفس الكل و عقل الكل ۷۳

المقالة الثانية

ترتيب فيض الوجود عن أول موجود الى آخر موجود

- ۱- الموجودات كيف تكون عن الاول و تعريف فعله ۷۵
 ۲- معنى الابداع عند الحكماء و عند العامة ۷۷
 ۳- المعلول الاول واحد و انه عقل ۷۸
 ۴- كيف يكون الثواني عن المعلول الاول ۷۸
 ۵- كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك ۸۳
 ۶- كيفية تكون الاسطقسات والعناصر ۸۴
 ۷- العناية والتدبير من العلل العالية ۸۴
 ۸- مبدأ التدبير للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة ۸۵
 ۹- امكان امور نادرة عن النفس مغيرة للطبيعة ۸۶
 ۱۰- هذا المبدأ كيف يعقل ماهيتها و كيف يؤثر ۸۷
 ۱۱- عناية الصانع و عدله و آثار حكمته على السماوات والارض ۸۸

المقالة الثالثة

بقاء النفس الانسانية و السعادة الحقيقية و الشقاوة الآخريّة

- ٩١ - النظر المختص بالمبدأ و النظر المختص بالمعاد
- ٩١ - تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتات
- ٩٣ - تكوين الحيوانات و قوى النفس الحيوانية
- ٩٤ - تكون الانسان و قوى نفسه و العقل الهولائي
- ٥ - العقل الهولائي بالقوة عالم عقلي و العقل بالملكة و بالفعل و العقل المستفاد
- ٩٧
- ٦ - المعقولات لا تحل جسماً بل جوهر قائم بنفسه
- ١٠٠
- ٧ - القوة العقلية تنقل المحسوسة الى المعقولة
- ١٠١
- ٨ - مراتب تجريدات الصور عن المادة
- ١٠٢
- ٩ - العقل لا يعقل بآلة و النفس لا تفسد بفساد الآلة
- ١٠٤
- ١٠ - حل الشبهات في أن النفس الناطقة كمال غير مفارق
- ١٠٥
- ١١ - النفس الناطقة سبب للقوى النفسانية
- ١٠٧
- ١٢ - النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن
- ١٠٧
- ١٣ - منع التناسخ
- ١٠٨
- ١٤ - السعادة و العقل النظري و العملي و الاخلاق الرديّة و العدالة
- ١٠٩
- ١٥ - السعادة و الشقاوة في الآخرة
- ١١٤
- ١٦ - النبوة و الانبياء يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى
- ١١٥
- ١٧ - الوحي بالمغيبات و الرؤيا الصادقة
- ١١٧
- ١٨ - الامور العظيمة يراها و يسمعها الانبياء و هي محجوبة عن احساسنا
- ١١٩
- ١٩ - ان المرورين كيف يخبرون عن المغيبات
- ١١٩
- ٢٠ - المعجزات و الكرامات المختصة بالانبياء
- ١٢٥

الفهرس العام

- ابن سينا: ١
 ابو محمد الفارسي: ١
 الاسكندر: ٣٨-٣٩
 اشرف الانبياء: ٩١
 افلاطون: ٦٦
 الانبياء: ٩٥-٩٤
 الانفس الجاهلة: ٨٩
 الاوائل: ٥٦-٧١
 اهل الدنيا: ٨٩
 اهل الشقاوة: ٩٥
 اهل العلم: ٣٨-٦٦
 اهل المعمورة: ٧٥
 البدنيون: ٨٩
 بطليموس: ٣٨-٥٣
 بعض اهل العلم: ٨٩
 بوليموس: ٨٩
 تلخيص الحس والمحسوس: ٨٥
 تلخيص السماء والعالم: ٢٨
 تلخيص السماع الطبيعى: ٢٩
 تلخيص النفس: ٨٥
 ثامسطيوس: ٣٨
 جارية: ٦٨
 الحكماء: ٦٥
 ربان السفينة: ٨٣-٨٤
 الروحانيين: ٨٨
 الرياضيات: ٥٣
 السامانيين: ٦٦
 المعطلة: ٣٤-٣٦
 السعداء: ٩٥
 السماع الطبيعى: ٢٦-٥٣
 الشرايع: ٨٩
 الصبيان: ٨٩
 صبيان العقول: ٨٩
 طبيب: ٦٨
 الطبيعيات: ٨٥
 العقلاء: ٩٥
 العنين: ٨٨
 الفلاسفة: ٥٧
 الفيلسوف: ٢٣-٢٦-٣٧-٤٨
 ٥٣-٥٤-٦٦
 كتب المنطق: ٣٧-٧٦
 كتبنا المنطقية: ١٨
 مبادئ الكل: ٣٨
 المبدأ والمعاد: ١
 محمد: ١
 محمد بن الهياج: ١٢١
 مدركى العقول: ٨٩
 المدركين: ٨٩
 المشائين: ١-٣٨
 الملايكة: ٨١
 ملك من السامانيين: ٦٦
 الممورين: ٩٢-٩٣
 المنطقيين: ١٨
 الناس: ٩٥
 النبى: ٩٢-٩٣-٩٤
 النفس: ٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

ان ابن سينا المولود في ٣٧٥ والمتوفى في ٤٢٨ هـ . قد حظى بمواهب الهية من صحة في الجسم وذكاء نادر وذاكرة قوية وعقل خصب و جلد منقطع النظير على العمل و بدت ملامح ذلك في سن مبكرة و استكمل ثقافته اللغوية والدينية والعقيلة ولما يجاوز العاشرة ووصل الى مرتبة النبوغ والتخصص ولما يناهز العشرين فصار حجة في الطب والفلك والرياضة والفلسفة و بقي منه انتاج متنوع غزير قل ان يتوفر لمثله مع مالاقي من عنث و اضطراب فخلف لنا ما يزيد على مائتي مؤلف بين طويل و متوسط و مختصر وأخذ وتأثر فيها بالفكر الاسلامي واليوناني وثقافة الفرس والهند والسيان وافرغها في قالب فلسفته الخاصة فصارت فلسفة مشائية ذات طابع خاص فهو مفكر عالمي يرتفع عن حدود الزمان والمكان وفلسفته هي الفلسفة الاسلامية منذ القرن الخامس الى هذا القرن فكانت تدرس بانتظام في البلدان الاسلامية وغير الاسلامية.

ان فلسفة ابن سينا مادة غزيرة مستقاة من منابع متنوعة، فقد أخذ ما وصل اليه من اليونانيين، والمشائية واثولوجيا، المنسوب الى أرسطو على زعم فلاسفة المسلمين، والحقيقة أنه مقتطفات من تساعيات أفلوطين، وماقرأ من شراح أرسطو الاسكندرانيين وكتب الأوائل وما ناله بما هو مسلم من مباحث اسلامية من اثبات وجود البادى وعدله وابداعه الكائنات وحكمته في ارسال الأنبياء وتشريع الديانة وختم النبوة والاستخلاف للنبي وأنه بالنص أصوب و وضع الأحكام للناس في عباداتهم. و معاملاتهم و سياساتهم، و ذكر امكان الكرامات والمعجزات وبقاء النفس والسعادة والشقاوة الآخرة والثواب والعقاب في المعاد الجسماني والروحاني.

ومما أورثنا ابن سينا كتاب المبدأ والمعاد الذي هو بين يديك. ولا حاجة الى

اثبات ان هذا من تأليفه و املائه فتلميذه الجوزجاني ذكر ذلك في سيرة الشيخ الرئيس، و هو شاهد على ذلك، قال: «كان بجر جان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم، و قد اشترى للشيخ داراً في جواره و أنزله فيها، و كنت أنا أختلف إليه كل يوم، فأقرأ المجسطي و أستمى المنطق، فأملئ على المختصر الأوسط، و صنف لأبي محمد الشيرازي كتاب المبدأ و المعاد و كتاب الأرصاء الكلية». و لم توضع نسبة الكتاب السى مؤلفه موضع الشك بحال، و فوق هذا فالكتاب سينوى فى أسلوبه و موضوعه، فأسلوبه هو ذلك الأسلوب الذى الفناه بوجه عام من الشيخ الرئيس، و موضوعه ما يمكن أن نسميه فلسفة ابن سينا فى اوسع معانيها، تلك الفلسفة التى عالجت مؤلفات ابن سينا الأخرى، كالشفاء و النجات و الحكمة العرشية و الفيض الالهى و الارزاق فى العدل الالهى و عيون الحكمة و الهداية و الاشارات و رسائله فى النفس و أجوبته لمسائل كانت ترد عليه.

و لقد أتى ابن سينا فى المبدأ و المعاد بايجاز ما فصله بعده فى كتبه الأخرى و لاسيما فى الهيات الشفاء و النجات، فكثير من ابوابها متناظرة و متطابقة جزء اوجلاً. و الذى جاء فيه فى بيان العقل الفعال و الحدى و التعلم و خواص النبوات قد شرحه بعد ذلك فى علم النفس من طبيعيات الشفاء. و رتبته فى ثلاث مقالات و بحث فى الأولى عن اثبات المبدأ الأول للكل و وحدانيته و الصفات التى تليق بهجابه، و فى الثانية عن ترتيب فيض الوجود عنه و العقول و النفوس و العناية و العدل و آثار حكمته، و فى الثالثة عن الدلالة على بقاء النفس و النبوة و أن الأنبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى و الكرامات و المعجزات المختصة بهم.

و قد بقى من المبدأ و المعاد أكثر من عشرين نسخة فى مكتبات العالم و ذكرها كل من فتوائى فى مؤلفات ابن سينا و مهدوى فى فهرست نسخهاى مصنفات ابن سينا و رأينا كثيراً منها او صورها و أفلامها فى مكتبات ايران و المكتبة المركزية بجامعة طهران، و بعد ما قابلنا و قارناها استقر السأى على أن جعلنا مخطوط احمد الثالث، رقم ٣٢٢٧، المورخ سنة ٥٨٥ هـ، أساساً فى التحقيق؛ و الاستفادة من

مخطوطات آستان قدس رضوى، رقم ٩٧١ حكمت، من القرن الثامن، ونور عثمانية، رقم ٣٨٩٤، وضع بين معقوفين و روجع الى سائر المخطوطات كمؤيدات فى القراءة والاعداد و تثبیت النص و أتعبنا أنفسنا فى ذلك وأرحنا كل قارى كريم.

و كنا قد كتبنا مقدمة فى أحوال ابن سینا و ذكر تصانیفه و بیان آرائه الفلسفية والدينية و مقارنة ما جاء فى هذا الكتاب بما فى غيره من مؤلفاته و الآن روماً للاختصار نؤخر طبع ما نريد الى يوم أن نقدم لكتبه و رسائله فى الالهيات بعون الله تعالى.

طهران، ٢٦ / ٩ / ١٣٦٢، عبدالله نورانى

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المبدأ والمعاد، له، صنفه للشيخ ابي محمد بن ابراهيم الفارسي
 الحمد لله رب العالمين و صلواته على نبيه سيدنا محمد وآله الطاهرين
 اجمعين. قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا:
 و بعد، فاتى أريد أن أدلّ في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين
 المحصّلين من حال المبدأ والمعاد. فيتضمّن مقالتي هذه ثمرتي علمين كبيرين،
 أحدهما الموسوم بآئه في ما بعد الطبيعة، والثاني العلم الموسوم بآئه في الطبيعيات؛
 فإنّ ثمرة العلم الذي هو في ما بعد الطبيعة هو القسم المعروف منه بـ «اثولوجيا» و
 هو في «الربويّة» والمبدأ الأوّل، و نسبة الموجودات على ترتيبها إليه. و ثمرة
 العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقاء النفس الانسانية و أنّها ذات معاد.
 و قسمتُ هذا الكتاب إلى مقالات ثلاث: المقالة الاولى في إثبات المبدأ
 الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديد الصفات التي تليق به. المقالة الثانية في الدلالة
 على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدئاً عن أوّل موجود عنه إلى آخر
 الموجودات بعده. المقالة الثالثة في الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة
 الحقيقية الآخريّة والتي هي سعادة ما و غير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة
 والتي هي شقاوة ما و غير حقيقية.

و أتحرّى في هذه المقالات أن أوضح ما أغلقوا، و أعلن ما سترّوا و كتموا،
 و أجمع ما فرّقوا، و أبسط ما أجمّلوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي، ممّن مئى
 بانقراض زمان العلماء، و انصراف الهمم الى أغراض شتّى عن الحكم، و تسلّط
 المقت على من تعاطى من الحقيقة طرفاً؛ ثمّ كلال الحدّ و انفلال الغرب من خاطر
 الممتحنين بمثل محنتي والمدفوعين إلى ما دُفعت إليه من نوائب الزمان، والله
 المستعان، و به الحول والقوة.

المقالة الأولى

[فى اثبات المبدأ الأوّل للكلّ و وحدانيّته و تعديد الصفات التى تليق به]

[فصل ١]

فى تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود

إنّ الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فُرضَ غير موجودٍ عَرَضَ مِنْهُ مُحالٌ؛ و إنّ الممكن الوجود هو الذى متى فُرضَ غير موجودٍ او موجوداً لم يَعرِضْ مِنْهُ مُحالٌ.

فالواجب الوجود هو الضرورى، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، اى لا فى وجوده ولا فى عدمه. وهذا هو الذى نعينه فى هذا الموضع بممكن الوجود. و إن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو فى القوّة، ويقال الممكن على كلّ صحيح الوجود، وقد فُصِّلَ ذلك فى المنطق.

ثمّ إنّ الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته؛ والذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته، لاشىءٍ آخر، أى شىءٍ كان، صار محالاً فرض عدمه؛ و إنّ الواجب الوجود لا بذاته هو الذى، لوضع شىء ما ليس هو، صار واجب الوجود؛ مثل أنّ الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها؛ ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراق والاحراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعية بالطبع، أعنى المحرقة والمحترقة.

[فصل ٢]

فى أنّ واجب الوجود لا يكون بذاته و بغيره معاً

ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته و بغيره معاً، فأنّه إن رفع غيره ذاك اولىم يعتبر وجوده لم يخل: إمّا أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره؛ إمّا أن لا يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بذاته.

[فصل ٣]

فى أن واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته
وكل ما هو واجب الوجود بغيره فأنه ممكن الوجود بذاته، لأن ما هو
واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة؛ والنسبة والإضافة
اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذى له نسبة وإضافة، ثم وجوب الوجود
إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة.

فاعتبار الذات وحدها لا يخلو؛ إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو
مقتضياً لا مكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً
لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد، ولا بغيره، ولا أن يكون
مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إن ما وجب وجوده بذاته استحالة وجوب
وجوده بغيره.

فبقى أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، وباعتبار ارتفاع النسبة إلى
ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التى إلى ذلك الغير ممتنع
الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود، فقد بان أن كل واجب الوجود
بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

[فصل ٤]

فى أن ممكن الوجود بذاته إما يوجد بأن يجب وجوده بغيره
وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فأنه إن حصل وجوده كان
واجب الوجود بغيره، لأنه لا يخلو؛ إما أن يصح له وجود بالفعل وإما أن لا يصح له
وجود بالفعل؛ ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل، وإلا كان ممتنع الوجود، فبقى
أن يصح له وجود بالفعل. فحينئذ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده؛ فإن
لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه.
ولا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الأولى، لأنه قد كان قبل الوجود

ممكّن الوجود، والآن هو بحاله كما كان.
فان وُضِعَ أَنَّ حالاً تجددتْ فانَّ السؤالَ عن تلك الحال ثابتٌ: اِنَّه ممكنُ الوجود او واجبُ الوجود؟ فان كان ممكنَ الوجودِ فانَّ تلك الحال كانت قبلُ أيضاً موجودةً على إمكانها، فلم تتجدد؛ وإن وجبَ وجودُها وهى موجبةٌ للأوّل فقد وجبَ لهذا الأوّل وجودُ حاله، وليست تلك الحال إلاّ خروجُه إلى الوجود، فخرجُها إلى الوجود واجبٌ.

و أيضاً فانّ كلّ ممكن الوجود فامّا أن يكونَ وجودُه بذاته او يكونَ بسببِ ما؛ فان كان بذاته فذاته واجبةُ الوجود، لا ممكنةُ الوجود، وإن كان بسبب، فامّا أن يجبَ وجودُه مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محالٌ؛ او لم يوجد السبب، وهذا محال، فيجبُ إذاً أن يجبَ وجودُه مع وجود السبب، فكلُّ ما كان ممكنَ الوجود بذاته فهو إما أن يكونَ واجبَ الوجود بغيره.

[فصل ٥]

فى أنّه لا يجوزُ أن يكونَ إثنانِ يحدثُ منهما واجبٌ وجودٍ واحد، ولا كلّ واحدٍ منهما واجبُ الوجودِ بالآخر، ولا فى واجبِ الوجودِ كثرةُ بوجهٍ من الوجوه ولا يجوزُ أن يكونَ شيانِ إثنانِ ليس هذا هو ذاك ولا ذاك هذا، وكلُّ واحدٍ منهما واجبُ الوجود بذاته وبالآخر، فقد بيّنا أنَّ واجبَ الوجودِ بذاته لا يكونُ واجبَ الوجودِ بغيره.

ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ كلّ واحدٍ منهما واجبَ الوجود بالآخر، حتى يكونَ «ا» واجبَ الوجودِ بـ «ب» لا بذاته و «ب» واجبَ الوجودِ بـ «ا» لا بذاته، و جعلتُهما واجبَ وجودٍ واحدٍ؛ وذلك لأنَّ اعتبارَهما ذاتينِ غيرُ اعتبارِهما متضائفينِ. و لكلِّ واحدٍ منهما وجوبٌ وجود لا بذاته فكلُّ واحدٍ منهما ممكنُ الوجودِ بذاته، ولكلِّ ممكن الوجودِ بذاته علّةٌ فى وجوده أقدمُ منه، لأنَّ كلّ علّةٌ أقدمُ فى وجوبِ الذاتِ من المعلولِ، وإن لم يكن فى الزمان؛ فلكلِّ واحدٍ منهما

شيء آخر يقرن به أقدم من ذاته، وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما و صنفنا؛ فلهما إذا علل خارجة عنهما أقدم منهما. فليس إذا وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقة بينهما.

و أيضاً فإن ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقف على وجود ذلك الغير و متأخر عنه بالذات. ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها، فكأنها متوقفة في الوجود على وجود نفسها. فإن كان وجود نفسها يكون لها بذاتها فهي غنية عن الغير، وإن كان لا يكون حتى يكون غير لا يكون إلا بعد وجودها، فوجودها متوقف على أمر بعد وجودها بالذات، فوجودها محال.

و نقول أيضاً: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مباد تجتمع فيتقوم بها واجب الوجود، لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد و قول، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر، بأن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد منهما على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته. وذلك لأن كل ما هذه صفته ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع، فاما أن يصح لكل واحد منهما وجود مفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود؛ أو يصح ذلك لبعضها، ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه؛ فمال يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى فليس بواجب الوجود، بل واجب الوجود هو الذي يصح له.

و إن كان لا تصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود، ولا للجملة مفارقة الأجزاء وتعلق وجود كل واحد بالآخر، وليس واحد بالذات أقدم، فليس شيء منها بواجب الوجود؛ فقد أوضحنا هنا على أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل، فتكون العلة الموجبة للوجود توجب الأجزاء أولاً، ثم الكل، فلا يكون شيء منها واجب الوجود.

وليس يمكننا أن نقول: إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخر،

و إما معاً؛ وكيف كان فليس بواجب الوجود.
فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، لا في الكم، ولا في المبادى، ولا في القول؛ فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

[فصل ٦]

في أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
و نقول: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له؛ ولا يخلو عن ذلك وكل واحد منهما بعلية يتعلق الأمر بها ضرورة كانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلوا منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً، بل مع العلتين، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجودين.

فبين من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجوداً مُنتظَر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا له طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

[فصل ٧]

في أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات، وبيان أن كل صورة لا في مادة فهي كذلك، و أن العقل والعقل والمعقول واحد

و نقول أيضاً: إن واجب الوجود معقول الذات غير محسوس الذات البتة، لأنه ليس بجسم، ولا في مكان، ولا حامل للعوارض التي تحملها الأجسام، ولأن ماهيته ليست في مادة، فماهيته معقولة بالفعل؛ وذلك لأننا سنوضح بعد أن الصورة المعقولة لكل ماهية فارقت المادة وفارقت علائق المادة، فإن كان ذلك

بتجريد العقل فليست كانت معقولة بذاتها بالفعل، بل بالقوة، كهذه الاجسام الطبيعية والصناعية؛ وإن كان هذا المعنى لها بذاتها، فذاتها معقولة بالذات، ووجودها في العقل بالقوة هو العقل بالفعل، فإن العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة والعوارض التي تعرض لها بسبب المادة، زيادة على ما لها بالذات؛ فإن الصور التي في الخيال والذكر منتزعة عن موادها؛ ولكن مع العوارض التي لها من المادة، فإن صورة زيد في الخيال هو على قدره من الطول والعرض، واللون، في وضع ما وأين، وهذه عوارض عرضت لانسانيته، ليس شيء منها يقتضيه ماهيته الذاتية، والآ لا تترك الكل فيها؛ بل إنما عرضت له بسبب المادة التي قبلت الانسانية مع هذه اللوازم.

و أما القوة العقلية فإنها تنقص عن ماهيات الأشياء هذه اللوازم كلها وتجردها محضة، بحيث إذا كانت الماهية كثرة تحتها صلحت لأن تشترك فيها، فلا يكون للانسان المعقول مقدار في طول وعرض ولون، ولا وضع ولا أين؛ ولو كان له شيء من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك الطول، والعرض، واللون، والأين، والوضع.

وكل صورة مجردة عن المادة والعوارض إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلاً بالفعل، لا بأن العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها، فإنه إن كان منفصلاً بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة. والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، وذهب الأمر إلى غير نهاية. بل أفصل هذا وأقول: إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة، أو العقل بالقوة التي حصل له هذه الصورة، أو مجموعهما.

ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له، لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن تعقل تلك الصورة أولاً تعقلها. فإن كان لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل، وإن كان تعقل تلك الصورة فإما أن

تعقلها بأن تحدث لذات العقل بالقوة منها صورة أخرى، وإما أن تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط.

فان كان إنما تعقلها بان تحدث له منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية. وإن كان تعقلها بأنها موجودة له: فأمّا على الإطلاق، فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً، وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي تقترب بها في المادة، فيجب أن تكون المادة والعوارض عقلاً بمقارنة تلك الصورة، فإن الصورة المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية، ولكن مخالطة لغيرها لامجردة. والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته.

وإما لا على الإطلاق، ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل، فحينئذ إما أن يكون معنى «أن يعقل» نفس وجودها، فيكون كأنه قال: لأنها موجودة لشيء من شأنه أن توجد له، وإما أن يكون معنى «أن يعقل» ليس نفس وجود هذه الصورة له، وقد وُضِعَ نفس وجود هذه الصورة له. هذا خلف.

فاذاً ليس أن يعقل بهذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود صورة مأخوذة عنها؛ فاذاً ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة، إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة لم يخرج إلى الفعل، لأنه ليس هذه الصورة نفسها بل قابل لها، ووضِعَ لها العقل بالفعل هذه الصورة نفسها، فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل، بل موضوعاً للعقل بالفعل وقابلاً؛ فليس عقلاً بالقوة، لأن العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل، فليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة.

أما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا. وأما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلاً بالفعل فهو عقل بالفعل دائماً، لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة.

ولا يجوز أن يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما، لأنه لا يخلو: إما أن يعقل

ذاته او غير ذاته. ولا يجوز أن يعقل غير ذاته، لأن ما هو غير ذاته إما أجزاء ذاته، وهي المادّة والصورة المذكورتان، او شيء خارج عن ذاته. فان كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله بأن يقبل صورته المعقولة، فيحل منها محل المادّة؛ ولا تكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها، بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل.

و أيضاً إنّا نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل بهذه الصورة؛ ثم مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت. ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته أيضاً. لانه إما أن يعقل الجزء الذي هو كالمادّة، او الجزء الذي هو كالصورة، او كلاهما؛ وكل واحد من هذه الاقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادّة، او بالجزء الذي هو كالصورة او كلاهما. و أنت إذا تعقبت هذه الأقسام بان لك الخطأ في جميعها، فانه إن كان يُعقلُ الجزء الذي هو كالمادّة بالجزء الذي كالمادّة. فالجزء الذي كالمادّة عاقل لذاته و معقول لذاته؛ ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا. وإن كان يُعقلُ الجزء الذي كالمادّة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوّة، والجزء الذي كالمادّة هو المبدأ الذي بالفعل و هذا عكس الواجب.

و إن كان يُعقلُ الجزء الذي كالمادّة بالجزئين جميعاً، فصورة الجزء الذي كالمادّة حالة في الجزء الذي كالمادّة و في الجزء الذي كالصورة فهي أكبر من ذاتها، هذا خلف.

و اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة. وكذلك إن وُضع أنه يُعقلُ كل جزء بكل جزء. فقد بطل إذا الأقسام الثلاثة وضح أن الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوّة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلت العقل بالقوّة اتحدتاها شيئاً واحداً، فلم يكن قابلاً ومقبولاً

متميّزي الذات، فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة. وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن تكون له، فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلاً بالفعل، فأنه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر. وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لامحالة، فإن العقل بالقوة يعقل لامحالة ذاته أنه هو الذي من شأنه أن يعقله غيره. فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل، وهي عقل بالفعل، ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها.

ولهذا براهين مغفولة تركناها واعتمدنا الأظهر منها، فقد ظهر إذاً أن الواجب الوجود بذاته يجب أن يكون معقولاً لذاته وعاقلاً بذاته بالفعل، وكل ماهية مجردة عن المادة فهي لذاتها جليلة؛ ومالها بذاتها فليس بالقياس إلى غيرها فقط، بل بالقياس إلى كل شيء، أولاً ذاتها، ثم غيرها؛ فإن لم يظهر لشيء فلضعف قبوله لتجليها.

[فصل ٨]

في أن واجب الوجود بذاته خير محض

وكل واجب الوجود بذاته فأنه خير محض وكمال محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر وإما عدم صلاح حال لجوهر، فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود. والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض. والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود، فذاته بذاته تحتل عدم؛ وما احتمل عدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من النقص والشر. فإذاً ليس الخير المحض إلا

الواجب الوجود بذاته.

وقد يقال أيضاً «خير» لما كان نافعا ومفيدا لكمالات الأشياء؛ وسنبين أن
الوجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود، فهو من
هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله شر ولا نقص.

[فصل ٩]

فى أن واجب الوجود بذاته حق محض

فكل واجب الوجود فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية
وجوده الذى يثبت له، فلا أحق إذاً من الواجب الوجود؛ وقد يقال حق أيضاً
لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد
بوجوده صادقا، ومع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاته لاغيره.

[فصل ١٠]

فى أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين، فذاته لذلك تامة
ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له؛ إما أن
يقتضيه ذات نوعه، أولا يقتضيه ذات نوعه، بل يقتضيه علته. فان كان معنى نوعه له
لذات معنى نوعه، لم يوجد إلا له، وإن كان لعلته، فهو معلول ناقص وليس بواجب
الوجود.

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشئان إنما
يكون اثنتين إما بسبب المعنى وإما بسبب الحامل للمعنى وإما بسبب الوضع
والمكان أو بسبب الوقت والزمان، وبالجمله لعلته من العلل؛ فكل اثنتين لا يختلفان
بالمعنى، فأنما يختلفان بشيء غير المعنى. فكل معنى موجود بعينه لكثيرين
مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العلل، فليس
بواجب الوجود.

وأقول قولاً مرسلًا: إن كل ما ليس اختلافه إلا لمعنى ولا يجوز أن يتعلق إلا

بذاته فقط، فلا يخالف مثله بالعدد، فلا يكون إذاً له مثل، لأن المثل مُخالف بالعدد. فبين من هذا أن واجب الوجود لا نِدُّ له، ولا مثل، ولا ضد، لأن الأضداد متفاسدة ومشاركة في الموضوع، وهو واجب الوجود، برىء عن المادة.

[فصل ١١]

فى أن واجب الوجود واحد من وجوه شتى، والبرهان على أنه لا يجوز أن يكون إثنان واجبي الوجود

وأيضاً فهو تأم الوجود، لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارجاً عنه، وأحد وجوه الواحد أن يكون تاماً، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحدين. فهو واحد من جهة تمامية وجوده؛ وواحد من جهة أن حده له؛ وواحد من جهة أنه لا ينقسم، لا بالكم، ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد؛ وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية. وأيضاً فهو واحد من جهة أخرى، وتلك الجهة هو أن مرتبته من الوجود — وهو وجوب الوجود — ليس إلا له.

ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه. ولتبرهن على هذا فنقول: إن وجوب واجب الوجود: إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية، تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود. كما نقول للشيء: إنه مبدأ، فيكون لذلك الشيء ذات وماهية، ثم يكون المبدأ لازماً لتلك الذات. كما أن إمكان الوجود قد يوجب لازماً لشيء له فى نفسه معنى، ونقول: ممكن الوجود، لشيء له فى نفسه معنى، مثل أنه جسم أو بياض أولون، ثم هو ممكن الوجود. [وإمكان الوجود يلزمه] ولا يكون داخل فى حقيقته.

وإما أن يكون واجب الوجود بنفسه كونه واجب الوجود هو واجب الوجود، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له. فنقول أولاً: إنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهيته، فإن تلك الماهية حينئذ تكون

سبباً لجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب، فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته.

وبعد هذا فتلك الماهية إما أن تكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، وقد ابطنا هذا، او يكون لكل ماهية أخرى. فان لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لافى موضوع، وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ليس لأحدهما أولاً ولا للثاني آخرأ، فلذلك هو جنس لهما، فاذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً فى موضوع، فيكون غير واجب الوجود.

وإن اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدته تتم به ماهيته ويكون داخلاً فيها، فكل واحد منهما ينقسم بالقول وقد قيل: إن واجب الوجود لا ينقسم بالقول، فليس ولا واحد منهما واجب الوجود. وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائد عليه، فاما الأول فيفارق به هذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده وعدم ما لغيره. وهذا يجوز، ولكن يكون الثانى مركباً غير واجب الوجود، ويكون هذا هو الواجب الوجود وحده، ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود إلا أن يشترط عدم ماسواه، من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات أشياء وذواتاً. وإلا ففى شيء واحد أشياء بلانهاية موجودة، لأن فى كل شيء أعدام أشياء بلانهاية.

ومع هذا كله فإن كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته [بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته].

فالذى يتم به وجوده ويزيد على ما يشترك غيره: فاما أن يكون ذلك شرطاً فى نفسى وجوب الوجود، وإما أن لا يكون. فان كان ذلك كله شرطاً فى

نفس وجوب الوجود وجب أن يكون لكل واجب الوجود، فكل ما يوجد لكل واحدة من الماهيتين يوجد للأخرى. فلا يكون بينهما انفصال بته بمقوم، وقد وضع بينهما اختلاف في النوع، هذا خلف.

وأما إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجود — وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه — فوجوب الوجود يتم دون ما اختلاف فيه، فيكون ما اختلف فيه عارضاً لوجوب الوجود، وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع، هذا خلف.

فإن جعل الشرط في وجوب الوجود أحدهما لا بعينه فليس أحدهما بعينه شرطاً. فتساويا في أنه ليس أحدهما شرطاً، فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً؟ فإن قال قائل: هذا مثل المادة فأنها ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدها ولكن أحدهما لا بعينه، أو مثل أن اللون لا يتقرر وجوده إلا أن يكون سواداً أو بياضاً لا بعينه ولكن أحدهما.

فقد ذهب عليه الفرق: أما المادة فأحدى صورتين لها بعينها شرط في زمان، والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر لها الصورة الأخرى شرط بعينها، والأولى ليست بعينها؛ وكل واحدة منهما في نفسها ممكنة لها إذا أخذت مطلقة بلا شرط؛ والمادة ممكنة أيضاً، فإذا وجبت بعلة إحدى الصورتين ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحال، فإن المادة سواء كانت إحداها شرطاً في وجوبها بعينها أو إحداها لا بعينها فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها، ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه لما كان وجوب وجود بالذات.

وأما اللونية فليست تصير لونية بسواد أو بياض، بل هي لونية بأمر يعمها، لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما، فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرط في اللونية، ولكنه شرط في الوجود، ثم في كل زمان وفي كل مادة،

فالشرط أحدهما بعينه لا الآخر.

فهذه اللونية التي بحسب هذا الزمان وبحسب هذه المادة إنما يوجدُها فصلُ السوادِ، وتلك الأخرى إنما يوجدُها فصلُ البياض. واللونية المطلقة إما أن لا يكونَ ولا واحدُ منهما شرطاً في وجودها البتة، أو يكونَ اجتماعُهما معاً شرطاً في وجودها، فيكونُ كلُّ واحدٍ منهما شرطاً في وجودها، على أنه بعضُ الشرطِ لا شرطُ تامٍّ، والشرطُ التامُّ هو اجتماعُهما.

وبالجملة فإنَّ الشيءَ الواحدَ من جهةٍ واحدةٍ يكونُ شرطه شيئاً واحداً، لا أيَّ شيءٍ اتَّفَقَ؛ إنما يكونُ هذا إذا كان له جهتان، ولكلَّ جهةٍ شرطٌ بعينه، فلا يخلو عنهما، فلا يتعلَّقُ بأحدهما بعينه، بذاته، بل باتِّفاقِ سببِ جهته. وأمَّا ذاته بذاته فلا شرط له إلا الواحد. كما أنَّ اللونيةَ شرطُها بذاتها شيءٌ واحدٌ، وشرطُها في جهاتٍ وجودها أمور، فكلُّ وقتٍ يكون له شرط بعينه.

وكما أنَّ اللونيةَ في أنَّها لونيةٌ ليس أحدُ الأمرين بعينه وغير عينه شرطاً لها في ماهيةَ لونيَّتها بل في إثنيةَ لونيَّتها وحصولها بالفعل، كذلك يجبُ أن لا يكونَ أحدُ الأمرين شرطاً في وجوبِ الوجودِ، من جهةِ ماهيةَ كونه وجوب الوجود، بل من جهةِ إثنية، فتكون إثيةً وجوب الوجود غيرَ ماهيةً وهذا خلفٌ. فأنَّه يلزم أن يكونَ واجبُ الوجود يطرأ عليه وجودٌ ليس له في حدِّ نفسه، كما يطرأ على الانسانيةِ والفرسيةِ، وكما في اللونيةِ.

بل كما أنَّه يجوزُ أن يقال: إنَّ أحدهما لا بعينه شرطٌ في اللونيةِ، لا لنفس اللونيةِ، بل لاختلافِ وجودات اللونيةِ، كذلك لوجوبِ الوجود في أنه وجوبُ الوجود.

وكما أنَّ أحدَ الأمرين بغير شرط اللونيةِ يصير شرطاً للونيةٍ عند حدوثِ علَّةٍ معينةٍ وحالةٍ معينةٍ للونيةِ، وإنَّما يجوزُ أن يقال: إنَّ أحدهما لا بعينه شرطٌ في اللونيةِ، لا لنفس اللونيةِ، بل لاختلافِ وجودات اللونيةِ، فكذلك إن كان لوجوب

الوجود أحد الفصلين لابعينه شرطاً فيجب أن يكون لالأنه وجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متقررراً دونه غير محتاج إليه، ولكنه شرطاً لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا إن وجوب الوجود لا تلحقه أحوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود، هذا خلف.

ثم اللونية حقيقة معلولة، فيجب أن يلحقها شرائط بعد اللونية بها توجد مختلفة، ووجوب الوجود لا يلحقه شرطٌ بعد وجوب الوجود به توجد.

فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لابعينه ولا لابعينه؛ فقد بطل أن يكون وجود الوجود مشتركاً فيه على أن يكون لازماً، ونقول: ولا على أن يكون ذاتياً مقوماً لماهية الشيء. وهذا أظهر، فإن وجوب الوجود إذا كان طبيعةً بنفسها فليكن «ا» ثم انقسمت في كثيرين: فاما أن تنقسم في مختلفين بالعدد فقط، وقد منعنا هذا، او تنقسم في مختلفين بالنوع، فتتنقسم بفصول فلتكن هي «ب» و «ج»، وتلك الفصول لا تكون شريطة في أن يتقرر وجوب الوجود، وإن لم يكن هناك وجوب الوجود لازماً. وهاهنا وهو نفس طبيعة مقررة أظهر، فإن طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى «ب» و «ج» حتى يكون وجوب الوجود، فطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود. هذا خلف.

وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما، لأن تلك طبائع معلولة. وإنما يحتاجان إلى الفصول، لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة فيهما، بل في الوجود. وهاهنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية، فكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لوناً او حيواناً فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود. ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان يحتاج إليه، كما هناك يحتاج بعد اللونية والحيوانية إلى الوجود اللازم للونية والحيوانية.

فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وحب الوجود مشتركاً فيه، لا ان كان لازماً لطبيعة ولا ان كان طبيعة بذاته. فإذا واجب الوجود واحداً أيضاً، لا بالنوع فقط او بالعدد او عدم الانقسام او التمام، بل في أن وجوده ليس بغيره، وإن لم يكن من جنسه. ولا يجوز أن يقال: إن واجب الوجود لا يشتركان في شيء، كيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ويشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. وان كان بالتواطؤ فقد حصل بمعنى عام عموم لازم او عموم جنس. و كيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج، واللوازم معلولة، ووجوب الوجود المحض غير معلول.

[فصل ١٢]

في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيد وملتذ وأن اللذة هي ادراك الخير الملائم ولا يمكن أن يكون جمال او بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، عريّة عن كلّ واحد من أنحاء النقص، واحدة من كلّ جهة. فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كلّ اعتدال، لأنّ كلّ اعتدال هو في كثرة تركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة، وجمال كلّ شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب، وكلّ جمال وملائمة وخير مدرك فهو معشوق ومحبوب. ومبدأ ذلك ادراكه، إمّا الحسّي وإمّا الخيالي وإمّا الوهمي وإمّا الظنّي وإمّا العقلي. وكلّما كان الادراك أشدّ اكتناهاً وأشدّ تحقّقاً والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فاحباب القوة المدركة آياها والتذاذها به اكثر.

فالواجب الوجود - الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والجمال والبهاء وبتمام العقل ويتّصل العاقل والمعقول

على أنّهما واحدٌ بالحقّيقة — يكون ذاته بذاته أعظمَ عاشقٍ ومعشوق، وأعظمَ لاذٍ وملتذٍّ، فإنّ اللذّة ليست إلّا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم، فالحسيّة إحساسٌ بالملائم والعقليّة تعقل للملائم، وكذلك.

فالأوّل أفضلٌ مُدركٍ بأفضلٍ إدراكٍ لأفضلٍ مُدركٍ، فهو أفضلٌ لاذٍ وملتذٍّ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيءٌ. وليس عندنا لهذه المعانى أسامى غير هذه الأسامى، فمن استبشعها استعمل غيرها.

ويجب أن يعلم أنّ إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحسّ للمحسوس، لانه، أعنى العقل، يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلّي، ويتحدّ به ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره، وليس كذلك الحسّ للمحسوس.

فاللذّة التى تجب لنا بأن نتعقل ملائماً هى فوق التى لنا بأن نحسّ ملائماً، ولا نسبةً بينهما. ولكنه قد يفرض أن تكون القوّة الدراكة لا تستلذّ بما يجب أن تستلذّ به لعوارض.

كما أنّ المريض لا يستلذّ الحلو ويكرهه، لعارض، فكذلك يجب أن نعلم من حالنا مادماً فى البدن. فأنالانجد إذا حصل لقوّةنا العقلية كما لها بالفعل من اللذّة ما يجب للشيء فى نفسه، وذلك لعائق البدن.

ولو انفردنا عن البدن لكنا — بمطالعينا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطابقاً للموجودات الحقيقية والجماليات الحقيقية والكمالات الحقيقية واللذيات الحقيقية، متّصلةً بها اتصال معقولٍ بمعقولٍ — نجد من اللذّة والبهاء ما لانهاية له، وسنوضح هذه المعانى بعد.

واعلم أنّ لذّة كلّ قوّة فحصولٌ كما لها لها، فللحسّ المحسوسات الملائمة، وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر، ولكلّ شيء ما يخصّه، وللأنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل.

فالواجب الوجود معقولٌ، عُقل أولم يُعقل؛ معشوقٌ، عُشيق أولم يُعشيق؛

لزيد، شِعَرَ بذلك منه اولم يُشْعَر.

[فصل ١٣]

فى أن واجب الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء. وإلا فذاته إما منفعة بما يعقل، فيكون تقوُّمها بالأشياء؛ وإما عارض لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا مُحالٌ. ولأنه كما سنبين مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجوات الكائنة الفاسدة بأنواعها.

ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات من حيث هي متغيرات، فيكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات.

ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تُعقل بما هي فاسدة، وإن عقلت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص، لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة. ونحن قد بينا فى كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فأنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة. وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له فكذا إثبات كثير من التعقلات.

[فصل ١٤]

فى تحقيق وحدانية واجب الوجود بأن علمه لا يخالف قدرته وارادته وحكمته وحياته فى المفهوم، بل ذلك كله واحد فلا تتجزئ لها ذات الواحد

المحض

واعلم أن الصورة المعقولة قد تؤخذ عن الشيء الموجود، كما أخذنا نحن

عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة؛ وقد تكون الصورة الموجودة مأخوذة عن المعقولة، كما أننا نعقل صورةً ما اخترعناها، ثم تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدّها، فلا تكون وُجِدَتْ فعقلناها، ولكن عقلناها فَوُجِدَتْ.

ونسبُ الكلّ إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا، بأنّه يعقل ذاته وما يوجبّه ذاته من كَيْفِيَّة كَوْنِ الخيرِ ففى الكلّ فيتبع صورته المعقولة صورُ الموجوداتِ على النظامِ المعقولِ عنده، لا على أنّها تابعةٌ أتباعِ الضوءِ للمضىءِ والاسخانِ للحارّ، بل نفسُ وجودِ معقولِ الكلّ عنده هو الخيرُ المحضُ الذى يخصّه ويعقل أنّها معقولاتُ ذواتها عللٌ موجدةٌ للكلّ.

ثمّ هذا هو الإرادةُ التى تخصّه، فليست إرادته كإرادتنا، وهو قصدُ منّا، بعدما لم يكن، لقوّة أخرى غير قوّة التصوّر، لكوننا تارةً بالقوّة وتارةً بالفعل، وكونِ قوانا مختلفةً، واحتياجنا فى إصدار ما يخصّنا إلى استعمالِ قوىٍ مختلفةٍ؛ وأمّا واجبُ الوجودِ إن كان مبدأً للكلّ فلا يجوزُ أن يكون غير هذه الجهة، فإنّه إن كان يعقل الكلّ ولا يعقل أنّها منه ومنسوبة إليه، فيعقل الكلّ من الكلّ، لا من ذاته، وقد منعنا هذا. فإذا كان يعقل الكلّ على أنّه منه فى رتبته ومعقوله ومعشوقه ولذيد عنده، مثل ما أوضحناه. فعقله للكلّ على الجهة التى تخصّه هى إرادةٌ، لاشيءٍ آخر. وهذه الجهة هى أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ بالقصد الثانى، فعقل الكلّ بالقصد الثانى، ومعقوله بالحقيقة واحدٌ، وذاته منسوبةٌ إلى الكلّ نسبةً المبدأ، وهذا حياته. فإنّ الحياة التى عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريكُ ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صحّ أنّ نفس مدرّكه وهو ما يعقله عن الكلّ هو سببُ الكلّ، وهو بعينه مبدأً فعله، وذلك إيجادُ الكلّ. فمعنى واحد منه هو إدراك وتهيؤٌ للإيجاد. فالحياة منه ليست تتمُّ بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم، ولا شيءٌ من ذلك غير ذاته.

وأيضاً فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا فتكون سبباً للصورة الموجودة الصناعية، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادئ لما هي له صور، لكان المعقول عنه ماهو بعينه القدرة، ولكن ليس كذلك؛ بل وجوده لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منها معاً القوة المحركة، فتتحرك العصب والأعضاء الآلية، ثم تحرك تلك الآلات، فلذلك لم تكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك.

وأما واجب الوجود فلا يجوز أن تكون ذاته حاملة لارادة او قدرة غير الماهية او قوى مختلفة في الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاته؛ فاتها إن كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود اثنين، وإن كان ممكن الوجود كان واجب الوجود ممكن الوجود من جهة، وقد ابطالنا هذا.

فاذاً ليس ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه، وقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له، وكذلك سنبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على وجود شيء، وأن القدرة ليست صفة لذاته ولا جزءاً من ذاته، بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له.

فبان أن المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد، وليست لصفات ذاته ولا اجزاء ذاته.

وأما الحياة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، ولكن المطلقات متوهمه والموجودات غير مطلقة، بل لكل مايجوز أن يكون له. وإنما كلامنا في أمره والعلم والقدرة التي يجوز أن يوصف بها الواجب الوجود، وإذا كان كذلك كان وجوده لوازمه الصادرة عنه هو وجوب وجودها، وأيضاً هو علمه بوجوب وجودها.

[فصل ١٥]

فى اثبات واجب الوجود

لاشك أن هنا وجوداً، وكلّ وجود فامّا واجب واما ممكن؛ فان كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب؛ وإن كان ممكناً فأتا نبيّن أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود.

[فصل ١٦]

فى أنه لا يمكن أن يكون لكلّ ممكن الوجود علّة معه ممكنة الى غير نهاية وقبل ذلك فانا نقدّم مقدّمات. فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكلّ ممكن الذات علل ممكنة الذات بلانهاية، وذلك لأنّ جميعها إمّا أن يكون موجوداً معاً واما أن لا يكون موجوداً معاً.

فان لم يكن موجوداً معاً لم يكن الغير المنتهى فى زمان واحد. ولكن واحد قبل الآخر او بعد الآخر، وهذا لانمنعه.

وامّا أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيها فلا يخلو: إمّا أن تكون تلك الجملة بماهى تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها، او ممكنة الوجود فى ذاتها. فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكلّ واحد منها ممكن الوجود يكون الواجب الوجود يتقوّم بممكنات الوجود، هذا محال؛ واما إن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة فى الوجود إلى مفيد الوجود. فامّا ان يكون خارجاً منها او داخلاً فيها.

فان كان داخلاً فيها: فامّا أن يكون كلّ واحد واجب الوجود—وكان كلّ واحد منها ممكن الوجود—هذا خلف. وإمّا أن يكون ممكن الوجود فيكون هو علّة للجملة ولوجود نفسه لأنّه أحد الجملة. وماذاته كافٍ فى أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف.

فبقى أن يكون خارجاً عنها. ولا يجوز أن يكون علّة ممكنة، فأتا جمعنا كلّ

علّة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علّة واجبة الوجود، فليس لكلّ ممكن علّة ممكنة معه. وأقول أيضاً: إنّ هذا يتبيّن بما في كتب أخرى أنّ وجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد محال، ونحن لا نطوّل الكلام بالاشتغال بذلك.

[فصل ١٧]

في أنّه لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علّة لبعض على الدور في زمان واحد وإن كان عددها متناهياً

ولنقدّم مقدّمة أخرى فنقول: إنّ وضع عدد متناهٍ من ممكنات الوجود بعضها علّة لبعض في الدور فهو أيضاً محال. ويبين بمثل بيان المسألة الأولى، ويخصّه أنّ كلّ واحد منها يكون علّة لوجود نفسه ومعلولاً لوجود نفسه، وحاصل الوجود عن شيءٍ إنّما يحصل بعد حصوله بالذات؛ وما توقّف وجوده على وجود ما لا يوجد إلاّ بعد وجوده، البعدية الذاتية، فهو مُحال الوجود. وليس حال المتضايفين هالكدي، فانهما معاً في الوجود، وليس يتوقّف وجود أحدهما ليكون بعد وجود الآخر، بل يوجد معاً العلّة الموجبة لهما والمعنى الموجب آياهما. فان كان لأحدهما تقدّم وللآخر تأخّر، مثل الأب والابن، فتقدّمه من جهة غير جهة الاضافة، فأنّه يتقدّم من جهة حصول الذات، ويكون معاً من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الاب يتوقّف وجوده على وجود الابن، والابن يتوقّف على وجود الأب ثمّ كانا ليسا معاً بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا واحد منهما، وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

[فصل ١٨]

في التجرد لاثبات واجب الوجود، وبيان أنّ الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان الأسباب القريبة المحركة وأنها كلّها متغيرة

وبعد هاتين المقدمتين فأتينا نبرهن بأنّه لا بدّ من شيء واجب الوجود؛ وذلك لأنّه إن كان كلُّ موجودٍ ممكناً فأمّا أن يكونَ مع إمكانه حادثاً أو غير حادثٍ. فان كان غير حادثٍ فأمّا أن يتعلّق ثبات وجوده بعلةٍ أو يكون بذاته، فان كان بذاته فهو واجبٌ، لا ممكّن؛ وإن كان بعلة، فعلته معه لا محالة، والكلام فيه كالكلام في الأوّل، فانه إن لم يقف عند علةٍ واجبة الوجود حصلت عللٌ ومعلولاتٌ ممكنة؛ إمّا بغير نهايةٍ وإمّا دائرة، وقد أبطلناهما جميعاً، فقد بطل إذاً هذا القسم. وإن كان حادثاً، وكلُّ حادثٍ فله علةٌ مع حدوثه، فلا يخلو: إمّا أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زماناً، وإمّا أن يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان، وإمّا أن يكون بعد الحدوث باقياً.

والقسم الأوّل محالٌ ظاهرٌ الاحالة، والقسم الثانی أيضاً محالٌ. وذلك لأنّ الآتات لا تتالي، وحدوثُ أعيانٍ واحدةً بعد أخرى متتالية متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال، كما في الحركة، يُوجبُ تتالي الآتات، وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي. ومع ذلك فليس يمكنُ أن يقال: إنّ كلَّ موجودٍ هو كذلك؛ فإن في الموجودات موجودات باقيةً بأعيانها، فلنفرض الكلام فيها فنقول: إنّ كلَّ حادثٍ فله علةٌ في حدوثه وعلةٌ في ثباته، ثمّ يمكنُ أن تكونا ذاتاً واحدةً، مثل القالب في تشكيل الماء، ويمكنُ أن تكونا شيئين، مثل الصورة الصنعية، فإنّ محدّثها الصانع، ومُثَبَّتْها يوسّة جوهرٍ العنصر المتخذة منه

[فصل ١٩]

في بيان أنّ كلّ حادثٍ فنّباته بعلةٌ لتكون مقدّمة معينة في الغرض المذكور قبله ولا يجوزُ أن يكون الحادثُ ثابتَ الوجود بعد حدوثه بذاته حتّى يكون إذا حدث فهو واجبٌ أن يوجد ويثبت لا بعلةٍ في الوجود والثبات، فإنّا نعلم أنّ ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه، فمحالٌ أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه. وأمّا بعلة الحدوث فأمّا كان يجوزُ لو كانت العلة باقيةً معه.

وَأَمَّا إِذَا عُدِمَتْ فَقَدْ عُدِمَ مُقْتَضَاهَا، وَإِلَّا فَسَوَاءٌ وَجُودُهَا وَعَدَمُهَا فِي وَجُودِ مُقْتَضَاهَا، فَلَيْسَتْ بِعِلَّةٍ.

وَلْنَزِدْ هَذَا شَرْحاً فَنَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الذَّاتَ قَبْلَ الْحَدُوثِ قَدْ كَانَتْ لَا مَمْتَنَّةً وَلَا وَاجِبَةً، وَكَانَتْ مُمْكِنَةً، فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِمْكَانُهَا بِشَرَطِ ذَاتِهَا وَلِذَاتِهَا، أَوْ إِمْكَانُهَا بِشَرَطِ أَنْ تَكُونَ مَعْدُومَةً، أَوْ إِمْكَانُهَا هُوَ فِي حَالِ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً. وَمَحَالٌّ أَنْ يَكُونَ إِمْكَانُهَا بِشَرَطِ عَدَمِهَا، لِأَنَّهَا مَمْتَنَّةٌ أَنْ تَوْجِدَ مَادَامَتُ مَعْدُومَةً وَيَشْتَرِطَ لَهَا الْعَدَمَ، كَمَا أَنَّهَا مَادَامَتُ مَوْجُودَةً فَهِيَ، بِشَرَطِ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ، وَاجِبَةُ الْوُجُودِ. فَبَقِيَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ: فَمَا أَنَّ الْإِمْكَانَ أَمْرٌ فِي طَبِيعَتِهَا وَفِي نَفْسِ جَوْهَرِهَا فَلَا تَزِيلُهَا هَذِهِ الْحَقِيقَةُ فِي حَالٍ، وَإِمَّا فِي حَالِ الْوُجُودِ بِشَرَطِ الْوُجُودِ. وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مُحَالًّا، لِأَنَّا إِذَا اشْتَرَطْنَا الْوُجُودَ وَجِبَ، فَلَيْسَ يَضُرُّنَا فِي غَرَضِنَا. وَلَكِنَّ الْحَقَّ أَنَّ ذَاتَهَا مُمْكِنَةٌ فِي نَفْسِهَا، وَإِنْ كَانَتْ بِاشْتِرَاطِ عَدَمِهَا مَمْتَنَّةً الْوُجُودَ وَبِاشْتِرَاطِ وَجُودِهَا وَاجِبَةً.

وَفَرَقُ بَيْنَ أَنْ يَقَالَ: وَجُودُ زَيْدٍ الْمَوْجُودِ وَاجِبٌ، وَبَيْنَ أَنْ يَقَالَ: وَجُودُ زَيْدٍ مَادَامَ مَوْجُوداً فَاتَّهَ وَاجِبٌ. وَقَدْ بَيَّنَّ هَذَا فِي الْمُنْطَقِ. وَكَذَلِكَ فَرَقُ بَيْنَ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ ثَبَاتَ الْحَادِثِ وَاجِبٌ بِذَاتِهِ وَبَيْنَ أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ وَاجِبٌ بِشَرَطِ «مَادَامَ مَوْجُوداً». وَالْأَوَّلُ كَاذِبٌ وَالثَّانِي صَادِقٌ، بِمَا بَيَّنَّا. فَإِذَا رَفَعَ هَذَا الشَّرْطَ كَانَ ثَبَاتُ الْمَوْجُودِ غَيْرَ وَاجِبٍ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا أَكْسَبَهُ الْوُجُودُ وَجُوباً أَكْسَبَهُ الْعَدَمُ امْتِنَاعاً، وَمَحَالٌّ أَنْ يَكُونَ حَالُ الْعَدَمِ مُمْكِناً ثُمَّ يَوْجِدَ حَالُ الْوُجُودِ وَاجِباً. بَلِ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ مُمْكِنٌ وَيَعْدَمُ وَيُوجَدُ. وَإِذَا الشَّرْطَيْنِ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ دَوَامَهُ صَارَ مَعَ شَرَطِ دَوَامِهِ ضَرْوَرِيّاً لَا مُمْكِناً، وَلَمْ يَتَنَاقُضْ؛ فَإِنَّ الْإِمْكَانَ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ، وَالْوُجُوبَ أَوِ الْإِمْتِنَاعَ بِاعْتِبَارِ شَرَطٍ لَاحِقٍ بِهِ. فَإِذَا كَانَتْ الصُّورَةُ كَذَلِكَ فَلَيْسَ لِلْمُمْكِنِ فِي نَفْسِهِ وَجُودٌ وَاجِبٌ بِغَيْرِ اشْتِرَاطٍ الْبَتَّةِ، بَلِ مَادَامَ ذَاتُهُ تِلْكَ الذَّاتُ لَمْ تَكُنْ وَاجِبَةً الْوُجُودِ بِالذَّاتِ، بَلِ بِالْغَيْرِ

وبالشرط، فلم يزل متعلق الوجود بالغير. وكل ما احتيج فيه الى غير وشرط فهو يحتاج إلى سبب. فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث يُفيد الحدوث بسبب يمد وجوده، وأن وجوده بنفسه غير واجب.

وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا فيقول: إن الامكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء، وإن كل ما وجد فوجوده ضروري؛ فان قيل له: «ممکن» فبا شتراك الاسم،

فانه يقال له: قد بينا في كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء حد للممكن، بل هو أمر يستفق ويلزم الممكن في أحوال، وبيننا أن الموجود ليس ضرورياً، لأنه موجود، بل بأن يشترط شرطاً، وهو إما وضع الموضوع، او المحمول، او العلة والسبب، لانفس الوجود، فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية، فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم، فان نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته، فان كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود، فان العدم أيضاً يلحقه بالضروري العدم، ولا يحفظ عليه الامكان، فانه كما أنه متى كان موجوداً كان واجباً أن يكون موجوداً، مادام موجوداً، كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً، مادام معدوماً؛ لان نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك.

فبين من هذا أن المعلولات مفتقرة في إثبات وجودها الى العلة، كيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق، فان علته عدم العلة وأن يكون هذا الوجود بعد العدم، فان هذا من المستحيل أن لا يكون إلا هاكذا، فان الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود إلا بعد عدم، فالمتعلق بالعلة هو الموجود الممكن في ذاته، لالشيء من كونه بعد عدم او غير ذلك. فيجب أن يدوم هذا التعلق، فيجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول.

فاذقد اتّضحت هذه المقدماتُ فلا بدّ من واجب الوجود، وذلك لأنّ
الممكناتِ إذا وُجِدَتْ وَثَبَتْ وَجُودُهَا كان لها عللٌ لثباتِ الوجود، ويجوزُ أن تكونَ
تلك العللُ عللُ الحدوثِ بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوزُ أن تكون عللاً
أخرى، ولكن مع الحادثات، وتنتهي لامحالة إلى واجب الوجود. إذ قد بيّنا أنّ
العلل لا تذهبُ إلى غير النهاية ولا تدور. وهذا في ممكناتِ الوجود التي لا تُفرضُ
حادثاً أولى وأظهر.

فان تشكّك متشكّكُ وسأل فقال: إنّه لما كان إنّما يثبتُ الممكنُ الحادثُ
بعلة، وتلك العلة لا تخلو امّا أن تكون دائماً علةً لثباته او حدث كونها علةً لثباته،
فان كانت دائماً علةً لثباته وجب أن لا يكون الممكنُ حادثاً، و وضعناه حادثاً؛ وإن
حدث كونها علةً لثباته فيحتاجُ أيضاً كونها علةً لثباته والنسبة التي لها اليه إلى
علة أخرى لثباته بعد العلة المحدثه لهذه النسبة، فإن النسبة التي بينهما قد كانت
لسبب ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب، والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى.
هذا بعينه يُوجبُ وضعَ العللي الممكنةِ الحادثة معاً بلانهاية.

فنقول في جواب هذا: أنّه لولا سبب شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون
حدوثه بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه العلل
المحدثه دائماً على الاتصال من غير أن يظهر وضع علل مثبته له لكان هذا
الاعتراض لازماً.

[فصل ٢٠]

في انتهاء مبادئ الكائنات الى العلل المحركة حركة مستديرة
مقدمة لذلك في أنّ الطبيعة كيف تحرّك وأنها تحرّك لأسباب تنضم إليها
وأنها كيف تحدث

وأما هذا فهو الحركة، وخصوصاً المكانية وخصوصاً المستديرة، وإنّما
وجودها من حيث هو قطع مسافة، منها شيء كان، وشيء يكون، وليس في شيء

من الآتية منه شيء موجود، ولكن طرفه، وأما اتصال المسافة.
وأما ماسببه؟ فأسبابه ثلاثة: ١ - قسرب - وطبيعة ج - وإرادة. ولنبدأ
بتفهم حال الطبيعة منها، فنقول: إنه لا يصح أن يقال: إن الطبيعة المحركة سبب
لشيء من الحركات بذاتها، وذلك لأن كل حركة فهو زوال عن كيفية، أو كم، أو
أين، أو جوهر، أو وضع. وأحوال الأجسام بل الجواهر كلها إما أحوال منافية وإما
أحوال ملائمة؛ والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة وإلا فهي مهروب عنها
بالطبع، لا مطلوبة؛ فبقى أن الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حال غير ملائمة.
فاذا الطبيعة نفسها ليست تكون علة حركة مالم يقترن بها أمر بالفعل، وهو
الحال المنافية، وللحال المنافية درجات قرب وبعيد عن الحال الملائمة؛ فكل
درجة تتوهم من القرب والبعيد إذا بلغها تعين عندها الحركة بعدها، فتكون تلك
الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعة هي حالة غير ملائمة في درجة موصولة.
وكما أن هذه العلة تتجدد دائماً ويكون ماضى علة لما يستأنف في
الحدوث على الاتصال كذلك الحركة؛ فتكون إذا علة الحركة يحدث شيء منها
عن شيء منها على الاتصال، ولا يبقى منها شيء ويطلب علة مقيمة لها، ويكون
ما وجبه هذا الاعتراض.

[فصل ٢١]

مقدمة أخرى في أن المتحرك بالارادة متغير الذات وكيف يتولد تغيره
وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية كلية ثابتة، وإرادة بعد إرادة،
لتصور بعد تصور؛ فالارادة الكلية إذا انضم تصور أيئية أجزاء المتحرك لزمتها،
كالنتيجة للمقدمات، تصور أيئية بعدها وإرادة تلك الأيئية، فتشعها الحركة.
وكما يتجدد في نفس المحرك تصور وإرادة كذلك يتجدد في المتحرك
حركة بعد حركة، ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل الثبات؛
ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً، وهو الارادة الكلية ها هنا، كما كانت

الطبيعة هناك، وأشياء تتجدد، وهي تصورات وإرادات مختلفة، كما كان هناك اختلاف مقدار القرب والبعد، ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوث أحوال على علّة باقية بعضها علّة لبعض على الاتصال لما أمكن أن تكون حركة، فأنه لا يجوز أن يلزم عن علّة ثابتة أمر غير ثابت.

وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ قريباً لحركة، بل يحتاج إلى قوّة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة وتتخلل الأينات الجزئية، وهذا يُسمّى النفس؛ وأنّ العقل المجرد إن كان مبدأ الحركة فيجب أن يكون مبدءاً آمراً أو ممثلاً أو متشوقاً أو شيئاً ممّا أشبه هذا؛ وأمّا مباشراً للتحرّيك فكلاً؛ بل يجب أن يُباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغيّر بوجه ما وتحدث فيه إرادة بعد إرادة على الاتصال.

وقد أشار الفيلسوف في كتاب «النفس» إلى أصل يُنتفع به في هذا المعنى، إذ قال: «إنّ لذلك، أي العقل النظري، الحكم الكلي؛ وأمّا لهذا، أي العقل العملي، فالأفعال الجزئية والتعلّلات الجزئية. وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء أيضاً».

[فصل ٢٢]

في أنّ القوّة القسرية يحدث عنها اختلاف أحوال حين تحرّك
وأما الحركة القسرية: فإن كان المحرّك يلازمها فعلتها حركة المحرّك وأفعاله، وعلّة عليتها آخر الأمر طبيعة أو إرادة؛ فإنّ كلّ قسر ينتهي إلى طبيعة أو إرادة؛ وإن كان المحرّك لا يلازمها، بل كان التحريك على سبيل زجّ أو دفع أو فعل شيء ممّا يشبه هذا فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أنّ المحرّك يُحدث في المتحرّك قوّة إلى جهة تحريكه غالبية قوّة الطبيعة، وأنّ للمتحرّك بحسب تلك القوّة المحركة الداخلية مكاناً ينتحيه لولا معاوقة القوّة الطبيعية واستمدادها من مصاكة الماء والهواء وغير ذلك ممّا يتحرّك فيه مدداً يوهن

القوة الغريبة، فحينئذ تستولي القوة الطبيعية، وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين أحدهما إلى جهة القوة الطبيعية.

ولولا حال مصادمة المتوسط وكسره للقوة الغريبة، لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليها البتة إلا بعد بلوغها الغاية التي يوجبها تناهي كل قوة جسمانية. وكل قوة محرّكة على الاستقامة فسكونها في تلك الغاية، لأن تلك الحركة تطلب ذلك السكون، فاذا بطل الميل واندفع الجاذب عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية إلى فعلها إن وهنت القوة بتمام فعلها أو بأسباب أخرى.

وإنما حكمنا بهذا الحكم، لأن القوة الغريبة لولا أنها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها؛ ثم لا يجوز أن يستحيل المغلوب غالباً والغالب مغلوباً إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما، ومحال أن يتوهم أن القوة العرضية تبطل بذاتها، فلا يجوز أن يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته أو يوجد بذاته، بعد أن يكون له ذات تثبت وتوجد؛ فالقوة الطبيعية إنما تعود غالباً على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها، وذلك أن المعاوق يعاوقها معاوقة بعد معاوقة تكون مقاومة لما يتحرك فيه، فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير. وقد شبعنا الكلام في ذلك حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الأحوال كلها، فإن القوة القسرية حالها في إيجاب الحركة بتجدد الأيون عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل.

فان قال قائل: إنا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها، لأنها عرضية. فإنا نقول له: كلا، بل كانت الحرارة تثبت قوتها في الماء لحضور علتها المجددة لقوتها دائماً؛ فاذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء والقوة المبردة في الماء، فابطالها، وكانا قبل يعجزان عن إبطالها، لحضور القوة المسخنة المجددة دائماً بسخونة بعد سخونة، وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء.

فقد بان إذاً أنَّ شيئاً ثباته على سبيل الحدوث فهو الحركة، وأنَّ له علّةً إنّما تكونُ علّةً بالفعل لحدوثٍ متجدّدٍ يعرضُ في حالٍ لها، وتكونُ له ذاتٌ باقيةٌ بالعدد متغيّرةٌ الاحوال، ولولا أنّها متغيّرةٌ الأحوال لم يحدث عنها تغيّرٌ، ولولا أنَّ لها ذاتاً باقيةً لم يحدث عنها اتّصالُ التغيّر، وعلى أنّه لا بدّ للتغيّر من حامل باقٍ.

فقد انكشفت الشبهةُ المسّئول عنها، إذ ظهر أنَّ عللَ ثباتِ الحادّثاتِ تنتهي إلى عللٍ أولى لها ثباتها من جهةٍ ماهي عللُ هو بالتجدّدِ والحدوثِ، والمتصرم من أحوالها مع ذاتها علّةٌ للمتجدّد، وليس يحتاجُ إلى علّةٍ ثابتةٍ لذاتِ المعلولِ، فيؤدّي الأمر إلى إثبات عللٍ غيرٍ متناهيةٍ معاً، بل الحركة تُقربُ علّةً فعلٍ ما أو علّةً اتّصالِ الحوادثِ إلى معلولاتِها وتبعدها عنه، وللقربِ حدٌّ وللبعدِ حدٌّ، وبينهما عرضٌ، وفي هذا العرضِ تكونُ نسبةٌ ما ثابتةً، وإن كان ثباتها لازماً للتغيّر. فتلك النسبةُ الثابتةُ علّةٌ لثباتِ ما يحدثُ في هذه النسبةِ الثابتة، مثلُ وجودِ الشمسِ فوق الأرض، لكونِ النهارِ أو زوالِ العشيّ، فإنّ معنى أنَّ الشمسَ فوقَ الأرضِ واحدٌ في جميعِ النهارِ، وإن كان على سبيلِ تغيّرٍ وانتقالٍ من مكانٍ، فيكونُ معنىً واحداً حصّله التغيّرُ وثبتَ على التغيّرِ فلا يحتاجُ إلى علّةٍ أخرى ثابتةٍ، وثبت التغيّرُ بتغيّره. على هذه الجهة يكون حال الحادّثاتِ.

فقد بان أيضاً من هذا أنّه لا بدّ في اتّصالِ الكونِ من حركةٍ متّصلةٍ، ولا يتّصل غيرُ المكانية، ومن المكانية غيرُ المستديرة؛ فإن كان كونٌ كانت حركةٌ متّصلةً لا محالةً.

[فصل ٢٣]

في جميع صفات واجب الوجود

فلنرجع إلى الغرض الأوّل فنقول: إنّهُ قد ظهر لنا أنّ شيئاً واجبُ الوجود أولاً بذاته، وأنّه واحدٌ من وجوه، لأنّه غيرُ منقسمٍ الذاتِ بالكميّة، ولا بالصورة والموادّ، ولا بأجزاء الحدّ، ولأنّه لا يمكنُ أن يكونَ وجوده بغيره.

فهو واحدٌ من جهة الفردانية، لأن ماهيته له فقط؛ ولا مشارك له في النوع؛ ولأنه أيضاً تامّ الذات من كل وجه، فلانقضاء فيه يُكثّر وحدانيته. وهو حق، وهو عقل محض، لأنّه ماهيته مُجرّدة عن المادّة، ولأنّه صورة نظام الكل، أي مبدأ حكيم؛ وأنّه ليس يعقل الأشياء لأنّها موجودة؛ بل تُوجد الأشياء لأنّه يعقلها؛ وأنّه ليس يعقلها على أنّها معقولاته بالقصد الأوّل، فتكثر ذاته؛ بل هو واحدٌ يعقل بالقصد الأوّل ذاته الحق، فيكون عقل بالقصد الثاني ماذاته مبدأه، وذلك لأنّه يعقل ذاته مبدأ لكل وجود، فيعقل كل وجود. وأنّه مُنزّه عن تعقل الفاسدات، وعن تعقل الأعدام، كالشرّ والنقص، فإنّ مُتعقّل العدم ومُدرك العدم إنّما يتعقله إذا كان بالقوّة، فإنّ البصير إنّما يرى الظلمة إذا كان بصيراً بالقوّة، لا بالفعل.

وبيّن أنّه خيرٌ محض، لأنّه وجودٌ صرفٌ. ومُعطى كل وجود، لا عوض، بل للوجود، فإنّ كل عوض فهو جزاء ومنفعة لكل فعل، وما فعل للجزاء فليس فعله جوداً محضاً، بل أخذاً وإعطاءً، والجود المحض هو الفعل الكائن لا عوض، وكلّ طالب عوض منتفع ناقصٌ. فالأوّل يُعطى الوجود للوجود، ولأنّه خيرٌ محض، ولأنّ وجوده وجودٌ يفضل على ذاته. فليس إنّما يجب منه وجود ذاته؛ بل كل وجود، لكمال منزلته في الوجود.

وليس إنّما يُعطى الوجود بأنّه هو، إنّما هو لا إعطاء الوجود، حتّى يكون إعطاء الوجود علّة لوجوده وكمالاً وسبباً تامّاً؛ كلاً، فأنّه لا سبب له من وجه، على ما أوضحنا.

ولا أيضاً وجود الموجودات عنه على نحو خالٍ عن الإرادة، فتكون تابعة لوجوده من غير أن تكون هناك إرادة وجود؛ وهذا محال، لأنّه يعقل ذاته مبدأاً للكل، وإلاّ فذاته غير معقولة على ما هي عليه. فاذاً يعقل أنّ الكل كائنٌ عنه، ويعقل عنه أنّه مبدأ كل خير، وأنّ إعطاء الوجود خيرٌ، فهو لا محالة راض بوجودٍ يُوجد

الكلُّ عنه، مُريدٌ له.

فلو أنه كان يلزمُ عنه الكلُّ لا من الجهة التي يعقلُ الكلُّ ويرضى به — حتَّى يكونَ مثلاً كواحدنا، إذا وقع منه الظلُّ على مريضٍ من غيرِ إرادةٍ منفعَةٍ ودفعٍ عنه ضررِ الشمس، رضى بذلك؛ والراضى منه نفسه، والمُظِلُّ جسمه — لكان منقسماً.

بل الحقُّ أمرٌ بين الأمرين، وهو أنَّ الكلَّ يلزمُه مع رضاه وإرادته لوجودِ الكلِّ منه تبعاً عنه، فلا وجوده لأجل ما يوجد عنه، ولا وجودُ الكلِّ عنه على سبيلِ التبع الذى لا إرادةَ فيه البتة، وقد قلنا: إنَّ إرادته تَعَقُّلهُ الخيرَ الكائنَ عنه على نظامه فقط، لا قصدٌ كقصدنا.

ولأنَّ الأوَّلَ يعقلُ ذاته خيراً محضاً فهو متعشِّقٌ ذاته وملتذِّ بذاته، لا على سبيلِ لذتنا الانفعالية، بل لذَّة فعلية هي جوهر الخير المحض، وهذه حياته الحقيقية.

وبأنَّ قدرته وحياته وعلمه واحدٌ؛ وإذا كانت له إضافاتٌ إلى الموجوداتِ الكائنةِ عنه فليستْ مُقَوِّمةٌ لذاته، بل تابعةٌ له.

[فصل ٢٤]

فى الدلالة على أنَّ هذا المأخذَ من البيانِ أى مأخذَهُ، واستيناف المأخذِ المعتاد، وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى يستأنف. إنَّا أثبتنا الواجبَ الوجودَ لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته، فلم يكن القياسُ دليلاً، ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأوَّلُ ليس عليه برهانٌ محضٌ، لأنَّه لا سببَ له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنَّه استدلالٌ من حالِ الوجودِ أنَّه يقتضى واجباً، وأنَّ ذلك الواجبَ كيفَ يجبُ أن يكونَ.

ولا يمكنُ أن يكونَ من وجوه القياساتِ الموصلةِ إلى إثباتِ العلَّةِ الأولى وتعرِيفِ صفاته شىءٌ أوثقُ وأشبه بالبرهان من هذا البرهان، فأنه وإن لم يفعل شيئاً

ولم يظهر منه امرٌ، يمكنُ بهذا القياسي أن يُثَبَّتَ بعد أن يُوضَعَ إمكانُ وجودِ ما كيف كان. فلنُورِدِ الآنَ ماهو المشهورُ في إثباته، وهو طريقُ الاستدلالِ، وخصوصاً من الحركة، ونسلكُ السبيلَ التي سلكها «الفيلسوفُ» في كتابيه الكليين، أحدهما في كلياتِ الأمورِ الطبيعية، وهو «السماع الطبيعي» والثاني في كلياتِ أمور ما بعد الطبيعة، وهو كتابُ «ما بعد الطبيعة».

[فصل ٢٥]

في إِبْباتِ المحرِّكِ لكلِّ حركة، وأَنَّهُ غيرُ المتحرِّكِ
فنقولُ: أولاً، إِنَّ كلَّ جسمٍ متحرِّكِ فإنَّ له في حركته علةً. أمَّا المتحرِّكِ
بأسبابٍ من خارج، مثلُ المدفوع والمجذوب. والمدار يُدْفَعُ من جانبٍ وَيُجْتَذَبُ
من جانبٍ، فالأمر في أَنَّ حركته من غيره ظاهرٌ.
وأما الذي لا يُرى ولا يُعرفُ له مُحَرِّكٌ من خارج فلنُبْرهن على أَنَّ حركته
من غيره، ولنختَر لذلِكَ براهينَ ثلاثة:

أولها: أَنَّ الأجناسَ في الأشياءِ المركِّبة يمكنُ أن تتجرَّدَ عن جنسيتها،
ويعتبر لها ماتصير به أنواعاً. بل أشخاصاً، لا بفصولٍ. بل بنفسِ طبيعتها. مثال
ذلِكَ أَنَّ الجسمَ جنسٌ في المعقولاتِ للإنسانِ والفرسي وأنواع الحيوانِ
والنباتِ وغير ذلِكَ؛ ولأنَّ كلَّ واحدٍ منها له مادَّةٌ حاملةٌ للكمية، فتلك المادَّةُ مع
تلك الكمية جسمٌ أيضاً.

والجسمُ هو مقولٌ عليه وعلى نظيره، مثل الثاني، قولُ النوعِ الأوَّلِ، لا قولُ
الجنسِ. وذلك لأنَّ تلك المادَّةَ مع تلك الصورة غيرُ مختلفٍ في الاثنين لشيءٍ
داخل في ماهيته. نعم قد يقرنُ بكلِّ واحدٍ منهما شيءٌ خاصٌّ مثلاً، أحدهما معه حرارةٌ
والآخرُ معه برودةٌ، ولكنَّهما خارجانِ عن ذاتي الشئيين، وإن كان لا يخلو منهما.

مثلُ أَنَّ البياضَ نوعٌ آخرُ يُقالُ على بياضِ الثلجِ وبياضِ الجصِّ، ولا
يُوجبُ اقترانُ البياضِ بذينك وما أشبههما ضرورةً ولا خلوةً عنهما أن يقرنَ

البياض بالفصول، لأن حقيقة البياضية حصلت لهما وتمت، لكنها لا تقوم إلا مقارنة لحامل تتقرر فيه.

كذلك الجسمية قد تمت وانتهت، لكنها تقارن أموراً لا تخلو عنها، فهكذا يمكن أن يُحال طبيعة الجنس في المركبات حتى يكون نوعاً آخر، وإذا أُحيل هكذا لم يكن حينئذ جنساً، بل مادة، وكذلك إذا أُحيل الفصل نوعاً بنفسه لم يكن حينئذ فصلاً، بل صورة.

وأما الجسم الذي هو الجنس فليس مركباً من مادة وكمية، بل جوهر له الأبعاد كلها فهذا هو الجنس. والفرق بينهما أن الجسم إذا أُحيل فجعل مادة كان جزءاً من قوام الجواهر المحسوسة، فلم يَجْز أن يقال عليها. ولذلك لا يجوز أن يقال: إن الانسان مجرد نفس مادة مع كمية، بل يقال فيه مادة مع كمية، وقد لخصنا هذا وحققناه في كتاب البرهان.

ولولا أن الجسمية طبيعة بنفسها متقررة من جهة ما هي جسمية باعتبار مادة ذات كمية لما جاز أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى النباتية ومن النباتية إلى الحيوانية، فإذا هو شيء موجود موضوع ثم وضعه دون محمولاته، ثم يحمل عليه المحمولات، والطبيعة النوعية بل الشخصية هي التي بهذه الحال.

فأما في البسائط فليس يمكن أن يُرد طبيعة الجنس إلى النوعية، مثلاً ليس حال اللون من البياض حال الجسمية من الانسان، فإن الجسمية يمكن أن يجعل جزءاً من قوام الانسان له انفراد قوام في ذاته وإن كان مقارناً لغيره. وأما اللونية فلا يمكن أن تقرر لها ذات إلا أن تُنوع بالفصول التي تلحقها.

ولا تجد في البياض لونية وشيئاً آخر غير اللونية منهما كان البياض، كما من الجسم الذي بمعنى المادة التي لها كمية ومن صورة أخرى ليست بجسمية يكون الانسان.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكن أن تفرد اللونية طبيعة منوعة تشترك فيها لونية

البياضى والسواد، ويمكنُ ذلك للجسمية.

وإذا قرّرنا هذا فنقول: إنّ الجسمَ لو كان متحرّكاً بذاته لكان كلُّ جسمٍ متحرّكاً. فإذا كلُّ جسمٍ متحرّكٍ فله علّةٌ تُحرّكُه.

ولا ينقض هذا قولُ القائل: إنّ البياضَ لو كان اللونُ الذى يُقارنُه بياضاً لذاته لكان كلُّ لونٍ بياضاً. فإذا كلُّ لونٍ فاتماً تبيّضه بعلةٌ، وهذا محالٌ.

وذلك أنّ اللونيةَ المطلقةَ لا يصيرُ لها فى الوجودِ نوعيّةٌ، حتّى يكونَ اختلافاً بعدَ اللونيةِ لعللٍ خارجةٍ عن الذاتِ فاتماً يعقلُ مفرداً عندَ العقلِ فيوجدُ عندَ العقلِ له عللٌ فى الاختلافِ خارجةٌ، وهى الفصولُ، فإنّ الفصولَ فى التعقلِ كاشياءٌ خارجةٌ عن طبيعةِ الجنسِ، وأمّا فى الوجودِ فلا يكونُ فى البسائطِ كذلك، وفى المركّباتِ وقد نُقلتِ طبيعةُ الجنسِ إلى طبيعةٍ نوعيّةٍ، فتكونُ حينئذٍ الفصولُ عللاً صورتيّةً خارجةً عن ذاتِ الطبيعةِ الجنسيةِ.

فإذا تقرّرَ هذا فبيّن أنّ الجسميّةَ فى الوجودِ تلحقُه عللٌ تجعلُ هذا الجسمَ متحرّكاً دون ذلك الجسمِ فى الوجودِ، لافصولٍ فى التوهّم، فكلُّ متحرّكٍ متحرّكٌ بعلة.

وأما البرهانُ الثانى فأنّه لو كان الجسمُ متحرّكاً لذاته لما كان توهّمُ أمرٍ فى غيره، أى أمرٍ كان، يوجبُ أن تبطلَ الحركةُ عن ذاته، وتوهّمُ السكونِ فى جزئه توهّمُ أمرٍ فى غيره، وهو يُوجبُ بطلانَ الحركةِ عن ذاته، فليس الجسمُ متحرّكاً لذاته، فإذا للجسمِ محرّك.

والبرهانُ الثالثُ أنّ الحركةَ أمرٌ يحدثُ دائماً، وكلُّ حادثٍ فله علّةٌ محدثةٌ. فكلُّ حركةٍ لها علّةٌ محدثةٌ، وهذا هو المحرّكُ. فأمّا أن يكونَ هو المتحرّكُ نفسه أو شىءٌ غيره، ولا يجوزُ أن يكونَ هو المتحرّكُ نفسه، لأنّ المحرّكُ من جهةٍ ما هو محرّكٌ هو مفيدٌ لوجودِ الحركةِ، والمتحرّكُ من جهةٍ ما هو متحرّكٌ هو مستفيدٌ لوجودِ الحركةِ. ولا يجوزُ أن يكونَ شىءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدهُ مفيداً قد

حصل بالفعل ومستفيداً هو بالقوة.

فاذاً الجسمُ يجبُ أن يتحركَ بشيءٍ ويُحرَّكَ نفسه أن يتحركَ لا عن غيره بشيءٍ، فيكونُ المحرَّكُ صورتهُ والمتحركُ جسميتهُ ومادتهُ، وهذه الصورةُ تسمى القوةُ.

ولنزد هذا شرحاً فنقول: إنَّ للحركة ذاتاً حاملةً وللحركة ذاتاً فاعلةً، إذ كلُّ حادثٍ فله علةٌ فاعلةٌ؛ والحاملُ والفاعلُ لا يختلفانِ من جهةٍ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما مبدأٌ للشيءِ ومحتاجٌ إليه في كونه، بل يختلفانِ بأنَّ الفاعلَ يُعطى الوجودَ مبيناً لذاته، بالذاتِ، لا بالعرضي.

مثلُ الطبيبِ يُعالِجُ نفسه ويتعالجُ عن نفسه، ولكن يُعالِجُ بآئه طبيبٌ، ويتعالجُ بآئه مريضٌ، والصحةُ تحدثُ بالطبيبِ لا من جهةٍ أنَّه طبيبٌ، بل في المريضِ؛ فإنَّ الطبيبَ نفسٌ، والمريضَ بدنٌ، ولكن يُقالُ بالعرضي: إنَّ الطبيبَ صحَّ.

كذلك الحالُ في كلِّ علةٍ فاعلةٍ وعلةٍ حاملةٍ، فأنهما إنما يفترقانِ من جهةِ النسبةِ إلى الكائن. والذي عنه الكونُ غيرُ الكائنِ ومباينُ له، والذي فيه الكونُ مقارنٌ للكائنِ وحاملٌ له.

وإذا كان هذا هكذا لم يمكنُ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ علةً لحدوثِ الحركةِ وعلةً لقبولِ الحركةِ، فيكونُ شيءٌ واحدٌ فيه الحركةُ بالذاتِ وليستَ فيه الحركةُ إلا بالعرضي، وهذا محالٌ. فقد اتضح وبأنَّ ذاتَ المحرَّكِ غيرُ ذاتِ المتحرَّكِ، وإن كان جسمٌ متحركاً لا من شيءٍ خارجٍ عنه فظاهرٌ أنَّه إمَّا أن يتحركَ بتمامه عن تمامه، وهذا محالٌ، فأنه يجعلُ الفاعلَ والمنفعلَ شيئاً واحداً، وإمَّا أن يتحركَ بتمامه عن بعضه، وهذا يجعلُ ذلك البعضَ متحركاً، وإمَّا أن يتحركَ بعضه عن تمامه، فيجعلُ هذا أيضاً بعضاً منه محرَّكاً ومتحركاً، ثمَّ كيف يختلفُ التمامُ والبعضُ في هذا المعنى البتة. وإمَّا أن ينحرَّكَ بعضه عن بعضه، فيفترقَ فيه المتحرَّكُ والمحرَّكُ.

ولا يجوز أن يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى، وإلا فلا اختلافَ بينهما في وجوبِ الفعلِ والانفعالِ، فلا يجوزُ إذاً أن تكونَ أبعاضُه من القسمةِ الكمية، بل من قسمةِ المادّةِ والصورة، فيكونُ الجسمُ والمادّةُ قابلاً للحركة، من صورٍ فيه أوهية، أو ما شئتَ سميتَه، فاعلاً للحركة، وهذا هو القوةُ. وأما أن في كلِّ جسمٍ مبدأ حركة فأمراً بيناه في تلخيصنا لكتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعي، ولا يحتاجُ إليه في هذا الموضع.

[فصل ٢٦]

في إثبات محرّك غير متحرّك ولا متغيّر

فقد ظهر من هذه البراهين أن كلَّ جسمٍ متحرّكٍ فحركته عن علّة، لا عن ذاته. والآن فأتينا ندعي دعوىً أخرى فنقول: إنَّ العللَ المحركة متناهيةٌ إلى علّةٍ لا تتحرّك، وذلك أنّه لو كان كلُّ متحرّكٍ عن محرّكٍ متحرّكٍ لذابتِ العللُ في زمانٍ واحدٍ إلى غير نهاية، واجتمع من جملةِها جسمٌ غير متناهٍ بالفعلٍ فقد بان في العلوم الطبيعية استحالة هذا. فإذا في كلّ نوعٍ من المحركاتِ مُحرّكٌ أوّلٌ غير مُتحرّكٍ.

[فصل ٢٧]

في إثبات دوام الحركة بقول مجمل

فنقولُ الآن: إنّ الحركة يجبُ أن تكونَ دائمةً، وقد فرغنا في ما سلف عن إثبات هذا. ولكنّا نريدُ أن نسلّك طريقاً آخر، فنقول: إنّ الحركة لو كانت حادثةً بعد ما لم تكن أصلاً، فأمّا أن تكون علّتها الفاعليّة والقابليّة لم تكونا فحدثنا، أو كانتا ولكن كان الفاعلُ لا يحرك والقابلُ لا يتحرّك أو كان الفاعلُ ولم يكن القابلُ، أو كان القابلُ ولم يكن الفاعلُ.

ونقولُ قولاً مجملاً قبلَ العود إلى التفصيل: إنّهُ إذا كانت الأحوالُ من جهةِ العللي كما كانت ولم يحدث البتة أمرٌ لم يكنُ كان وجوبُ كون الكائن عنها على ما

كان فلم يجرز أن يحدث كائن البتة. فان حدث أمر لم يكن فلا يخلو: إمّا أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث دفعةً لا لقرب من علّةٍ وبعد، او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علّته او بعدها.

فأمّا القسم الأوّل فيجب أن يكون حدوثه بحدوث العلّة غير متأخر عنها البتة، فأنّه إن تأخر او كانت العلّة غير حادثة لزم ما قلنا فى الأوّل من وجوب حادثٍ غير العلّة، وكان ذلك الحادث هو العلّة القريبة، فان تمادى الأمر على هذه الجهة وجبت عللٌ وحوادثٌ دفعةً غير متناهية معاً. وهذا ممّا عرفنا الأصل الموصول إلى إبطاله، [فبقى ان لا تكون العلل الحادثة كلّها دفعةً لا لقرب من علّة اولى او بعد] فبقى أن مبادئ الكون تنتهي إلى قُربٍ عللٍ او بعدها، وذلك بالحركة.

فاذاً قد كان قبل الحركة حركةً، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة فهما كالتماسيتين، وإلّا رجع الكلام إلى الرأسى فى الزمان، وذلك أنّه إن لم تتماسه حركة كانت الحوادث غير المتناهية منها فى آنٍ واحدٍ، واستحال ذلك، بل وجب أن يكون واحدٌ قد قرب فى ذلك الآن بعدُ بعدٍ او بعدُ قُربٍ، فيكون ذلك الآن نهايةً حركة غير تلك تؤدّى إلى هذه. فيكون الحركة التى هى علّة قريبة لهذه الحركة مماسّة لها.

والمعنى فى هذه المماسّة مفهوم على أنّه لا يمكن أن يكون زمانٌ بين حركتين، ولا حركةً فيه، فأنّه قد بان لنا فى الطبيعيات أن الزمان تابعٌ للحركة. ولكنّ الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا أن كان حركةً، ولا يعرفنا أن تلك الحركة علّةٌ لحدوث هذه الحركة.

فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد مالم تكن إلاّ بحادثٍ، وذلك الحادث لا يحدث إلاّ بحركةٍ مماسّةٍ لهذه الحركة، ولا نبالي أى حادث كان ذلك الحادث، قصد من الفاعل، او إرادة، او علم، او آلة، او طبع، او حصول وقتٍ

أوفق للعمل دون وقت، أو تهيو واستعداد من القابل لم يكن؛ فانه كيف كان محدوده متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا.

[فصل ٢٨]

في بيان ذلك بالتفصيل

فلنرجع الآن الى التفصيل فنقول: إن كانت العلة الفاعلة والقابلة موجودتي الذات، ولا فعل ولا انفعال فيهما فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال؛ إما من جهة الفاعل، مثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة، أو زمان؛ وإما من جهة الانفعال القابل، مثل استعداد لم يكن؛ أو من جهتهما جميعاً، مثل وصول أحدهما إلى الآخر. فقد وضع أن جميع هذا بحركة. وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابلاً البتة، فهذا محال. أما أولاً فلأن القابل، كما بينا، لا يحدث إلا بحركة، فيكون قبل الحركة حركة؛ وأما ثانياً فلأنه لا يمكن أن يحدث مالم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، ولنبرهن على هذا

[فصل ٢٩]

مقدمة إلى الغرض المذكور وهو أن كل حادثٍ فله مادة متقدمة لوجوده فنقول: إن كل كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فانه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادراً عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. ألا ترى أننا نقول: إن المحال لا يقدر عليه، ولكن القدرة على ما يمكن أن يكون، فلو كان إمكان كون الشيء في نفس القدرة عليه كان هذا القول كأننا نقول: إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة، والمحال ليس عليه القدرة، لأنه ليس عليه قدرة.

وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة أم لا.

فان أشكل علينا أنَّ هذا مقدورٌ عليه او غيرُ مقدورٍ عليه لم يمكننا أن نعرفَ ذلك البتَّة، لأنَّا إن عرفنا ذلك من جهة أنَّ الشَّيءَ محالٌ او ممكنٌ، وكان معنى المحالِ هو أنَّه غيرُ مقدورٍ عليه ومعنى الممكن أنَّه مقدورٌ عليه، كُنَّا عرفنا المجهولَ بالمجهولِ، فبيِّن واضحٌ أنَّ معنى كونِ الشَّيءِ ممكنًا في نفسه هو غيرُ معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذاتِ واحداً. وكونه مقدوراً عليه لازمٌ لكونه ممكنًا في نفسه. وكونه ممكنًا في نفسه هو باعتبار ذاتِه، وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجدِه.

فاذا تقرَّرَ هذا فأتانا نقولُ: كلُّ حادثٍ فأنَّه قبلَ حدوثه إمَّا أن يكونَ في نفسه ممكنًا أن يوجدَ، او مُحالٌ أن يوجدَ؛ والمُحالُ أن يوجدَ لا يوجدُ، والممكنُ أن يوجدَ فقد سبقه إمكانُ وجوده. فلا يخلو إمكانُ وجوده من أن يكونَ معنى معدوماً او معنى موجوداً، ومُحالٌ أن يكونَ معنى معدوماً، وإلَّا فلم يسبقه إمكانُ وجوده. فهو إذاً معنى موجودٌ، وكلَّ معنى موجودٍ فأمَّا قائمٌ لافى موضوعٍ وإمَّا قائمٌ فى موضوعٍ؛ وكلُّ ما هو قائمٌ لافى موضوعٍ فله وجودٌ خاصٌّ لا يجبُ أن يكونَ به مضافاً، وإمكانُ الوجودِ إمَّا هو بالاضافة إلى ما هو إمكانُ وجودٍ. فليس إمكانُ الوجودِ جوهرًا لا فى موضوعٍ، فهو إذاً معنى فى موضوعٍ وعارضاً لموضوعٍ؛ ونحن نُسَمِّى إمكانُ الوجودِ قوَّةَ الوجودِ، ونُسَمِّى حاملَ قوَّةِ الوجودِ والذى فيه قوَّةُ وجودِ الشَّيءِ موضوعاً وهيولىً ومادَّةً وغير ذلك، فاذا كان حادثٌ فقد تقدَّمته المادَّةُ.

[فصل ٣٠]

مطلب آخر نافع فى ذلك

وهو أنَّه لايجوزُ أن يكونَ لعدمِ الفاعلِ. وأمَّا إن وُضِعَ أنَّ القابلَ موجودٌ والفاعلُ ليس بموجودٍ، فالفاعلُ مُحدثٌ ويلزمُ أن يكونَ حدوثه بعلَّةٍ ذاتٍ حركيةٍ، على ما وصفنا.

وأيضاً مبدأ الكلِّ ذاتٌ واجبةُ الوجودِ، وواجبٌ ما يوجد عنه، وإلَّا فله حالٌ

لم تكن، فليس بواجب الوجود من جميع جهاته، فان وُضِعَ الحالُ الحادثةُ لافى ذاته، بل خارجةً عن ذاته، كما يَضَعُ بعضهم الارادةَ، فالكلامُ على حدوثِ الارادةِ عنها ثابتٌ هل هو بارادة، او طبع، اولأمر آخر، أى أمر كان؟ ومهما وُضِعَ أمرٌ حدث لم يكن، فاما أن يوضع حادثاً فى ذاته. وإما غير حادثٍ فى ذاته، بل شىءٌ مبادئ لذاته، فيكونُ الكلامُ ثابتاً وإن حدث فى ذاته كان ذاته متغيراً، وقد وضع أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

وأيضاً إذا كان هو عند حدوثِ المبياناتِ عنه كما كان قبلَ حدوثها، ولم يعرض البتة شىءٌ لم يكن، وكان الأمرُ على ما كان، ولم يُوجد عنه شىءٌ، فليس يجبُ أن يوجد عنه شىءٌ، بل الحالُ والأمرُ على ما كان، فلا بدُّ من تمييزِ لوجوب الوجود وترجيحِ الوجود عنه بحدوثٍ لم يكن حين كان ترجيحُ العدم عنه والتعطيلُ عن الفعل، فليس هذا أمراً خارجاً عنه، فأتانا نتكلمُ فى حدوثِ الخارج عنه نفسه. والعقل بأول فطرته يشهدُ أن الذاتَ الواحدةَ إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها قبلُ شىءٌ، وهو الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شىءٌ. فاذا صار الآن يوجد عنها شىءٌ فقد حدث فى الذات قصدٌ أو إرادةٌ أو طبعٌ أو قدرةٌ وتمكُنٌ لم يكن. ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله، فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد، لا يخرج إلى الفعل ولا يرجح له أن يوجد إلا بسبب. وأما هذه الذات فقد كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجح [وإذا كانت هذه الذات التى هى للعلّة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجح ولاداعى ولا مصلحة ولا غير ذلك^١]، والا فلا بدُّ من حادثٍ موجبٍ للترجيح فى هذه الذات إن كانت هى العلّة الفاعلية. وإلا فان كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل فلم تحدث لها نسبةٌ أخرى، فيكونُ الأمرُ بحاله ويكونُ الامكانُ امكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبةٌ فقد حدث أمرٌ ولا بدُّ من أن يحدث لذاته

وفى ذاته، فأنها إن كانت خارجةً عن ذاته كان الكلامُ ثابتاً ولم تكن هى النسبةُ المطلوبةً، فأننا نطلبُ النسبةَ الموقعةَ لوجود كلِّ ما هو خارجٌ عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع. فان كانت هذه النسبةُ مباينةً له فليست هى النسبةُ المتوقعة، ثم كيف يمكنُ أن يحدثَ فى ذاته شيءٌ وعمّن يحدثُ. يمكنُ أن يحدثَ فى ذاته شيءٌ وعمّن يحدثُ؟ وقد بان أن الواجبَ الوجود بذاته واحدٌ، فترى أن ذلك عن حادثٍ منه؛ فتكون ليستِ النسبةُ المطلوبةً لأننا نطلبُ النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكنِ الأولِ إلى الفعلِ، او هو عن واجبٍ وجودٍ آخر؟ وقد قيل: إن واجبَ الوجودِ واحدٌ. وعلى أنه إن كان عن آخر فهو العلةُ الأولى، والكلامُ فيه ثابتٌ.

[فصل ٣١]

فى أن ذلك لم يكن يقع لانتظارٍ وقتٍ ولا يكون وقتٌ أولى من وقتٍ ثم كيف يجوزُ أن يتّمييز فى العدم وقتٌ تركٍ ووقتٌ شروع، وبماذا يُخالفُ الوقتُ الوقت، ثم لا يخلو أن يكونَ حدوثُ ما يحدثُ عن الأولِ بالطبع، او لغرضٍ فيه، او بالارادة. فان كان بالطبع فقد تغيّر الطبعُ، وان كان بالغرض فقد تغيّر الغرضُ، وإن كان بالارادة فأمّا أن تكونَ الارادةُ نفسَ الایجادِ او غرضٌ ومنفعةٌ بعده.

فان كان المرادُ عينَ الایجادِ لذاته فلم لم يوجد قبلُ؟ أترأه استصلحه الآن او حدث وقته او قدر عليه الآن؟ ولا نعتبرُ بقول القائل: «أن هذا السؤالُ باطلٌ». لأنَّ السؤالَ فى كلِّ وقتٍ عائدٌ؛ بل هذا سؤالٌ حقٌّ، لأنه فى كلِّ وقتٍ عائدٌ ولازمٌ. وإن كان لغرضٍ ومنفعةٍ فمعلومٌ أن الذى هو للشيءِ بحيثُ كونه ولا كونه بمنزلةٍ واحدةٍ فليس بغرضٍ؛ والذى هو للشيءِ بحيثُ كونه أولى فهو نافعٌ، والحقُّ الأولُ كاملُ الذاتِ لا ينتفعُ بشيءٍ.

[فصل ٣٢]

فى أنه يلزم على وضع هؤلاء المعطلة أن يكون المبدأ الأول
سابق الزمان والحركة بزمان

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة، ابذاته او بالزمان؟ فان كان
بذاته فقط فقد مثل الواحد لل اثنين، وإن كانا معاً كحركة المتحرك بأن يتحرك
بحركة ما يتحرك عنه فيجب أن يكون كلاهما محدثين، الأول القديم والأفعال
الكائنة عنه.

وإن كان قد سبق لابذاته فقط، بل بذاته وبالزمان، فان كان وحده ولا عالم
ولا حركة — وتدل «كان» على أمر مضى وليس الآن — فقد كان كون قد مضى قبل
أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه — فقد كان إذاً زمان قبل الحركة والزمان،
لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها، وهذا
خلف.

فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع
حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقت الأول من الخلقية،
وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس «كان ولا خلق» ثابتاً عند كونه «كان
وخلق»، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق. وليس «كان ولا خلق» نفس
وجوده وحده. فان ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا «كان ولا خلق» هو وجوده مع
عدم الخلق بلا شيء ثالث؛ فان وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق
موصوف بأنه كان وليس الآن.

وتحت قولنا «كان» معنى معقول، دون معقول للأمرين، لأنك إذا قلت:
«وجود ذات، وعدم ذات»، لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه
التأخير، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث؛ فوجود الذات شيء، وعدم الذات
شيء، و «كان» شيء موجود غير المعنيين.

وقد وُضِعَ هذا المعنى للخالق ممتدّاً لا عن بداية، وجوّز فيه أن يخلق قبل أيّ خلق توهم خلقاً، وإذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدّرةً مكّمةً؛ وهذا هو الذي نسمّيه الزمان. إذ تقديره ليس بتقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد. ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ قد بينا أن ما كان ثباته وقوامه في المادّة وليس بغير واسطة، فليس هو مقداراً لنفس المادّة، ولا بواسطة هيئة قارّة، كالحرارة والبرودة، فتكون كمية لها أولاً؛ فإن الهيئات القارّة لا تتقدّر بهذا، وهي كمية؛ إذ الهيئة غير قارّة، والهيئة الغير القارّة هي الحركة. فاذا تحقّقت علمت أن الأوّل سبق الخلق عندهم، ليس سبقاً مطلقاً، بل بزمانٍ ومعه حركة وأجسام أو جسم.

[فصل ٣٣]

في أنّه لا يجوز أن يكون أوّل آن

وأيضاً فإنّه كيف يكون الزمان حادثاً حتّى يمكن أن يحدث الحركة وكلّ آن فهو بعدّ قبلٍ وقبل بعدّ، فهو حدّ مشترك بين أمرين يلزمه كلاهما دائماً. وما يبيّن هذا أنّه قديّين أن وجود الآن وجود الطرف، وليس شيئاً مقولاً بذاته، وكذلك جميع نهايات المقادير. وإذا كان كذلك فالآن لامحالة طرفُ شيءٍ داخل في الوجود لامحالة، لأنّ أحد المتضايقين إذا وُجِدَ بالفعل، فيجب أن يكون الآخر وجد لامحالة؛ والمستقبل لم يوجد، فيجب أن يكون الآن لامحالة طرفاً للماضي.

ولا يشبه الآن النقطة في أنّها قد تفصل وقد تكون حدّاً مشتركاً، لأنّها في الحالين قد يكون ما هو طرف لها موجوداً، والآن لا يكون ما هو طرف له قد وجد إلّا الماضي، فيكون أفنى الماضي وأنها.

وأما الحركة فإنّها وإن ابتدأت بطرفٍ لا يتصل بحركةٍ قبلها، فالسبب في ذلك أن الحركة ليست بذاتها كمّاً، بل قد تتقدّر إمّا بالمسافة وإمّا بالزمان. فطرفها إمّا من الزمان، ويكون هو بالذات طرفاً للزمان الماضي وقد صحّ به

وجوده؛ وإما من المكان، فيكون طرفاً للمسافة الصحيحة الوجود، وبعد هذا فإن مبدأ الحركة من أحد الأمرين هو نهاية السكون. ولنقل الآن قولاً جديلاً إذا استقصى يمكن أن يُردَّ إلى البرهان.

[فصل ٣٤]

فى أن المعطلة يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهاية وزماناً ممتداً فى الماضى بلا نهاية

إن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده، لا يخلو إما أن يسلموا أن الله كان قادراً، قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حر كاتٍ تقدر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقتٍ خلق العالم أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقتٍ خلق العالم أوقاتٌ وأزمنةٌ محدودة؛ ولم يكن يقدر الخالق أن يبتدى الخلق إلا حين ابتداء.

وهذا القسم الثانى محالٌ يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة، والقسم الأول يقسم عليهم قسمين، فيقال لا يخلو إما أن يكون كان يمكن الخالق أن يخلق جسماً غير ذلك الجسم إنما ينتهى الى خلق العالم مدةً أكثر، ولا يمكن. ومحالٌ أن لا يمكن، لما بيّناه.

فان أمكن. فإما أن يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الذى ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فان أمكن معه فهو محالٌ، لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساويى الحركة فى السرعة والبطؤ يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول. وإن لم يمكن معه، بل كان إمكانه مبيناً له، متقدماً عليه أو متأخراً عنه، يُقدر فى حال عدم إمكان خلق شىءٍ ولا إمكانه، وذلك فى حالٍ دون حالٍ، وقع ذلك متقدماً ومتأخراً، ثم ذلك الى غير النهاية .

[فصل ٣٥]

فى حل مغالطاتهم فى تنهى الأزل

فلم يكن عدم محض، بل قبلية مقارنة لأشياء وأوقات تنقضي وأخرى تتجدد، وكان ما يستعظمونه من وجود أشياء قبل أشياء لا عن بداية، وهذا شيء يبنونه على أصليين مشهورين غير صحيحين.

أحدهما أن ما لا نهاية له لا يخرج إلى الفعل البتة، وهذا إنما يصح في الأجسام والمقادير ذوات الوضع، والأعداد التي لها ترتيب في الطبع وليس في كل شيء؛ ولكن الزمان والكائنات معاً لا يصح فيه هذا.

ويحق القول النافع فيها هذا، لآلته فطرة في العقل، بل لحجج. وهؤلاء يأخذونه أولاً، ثم يكذبون؛ فليس الزمان الماضي والكائنات الماضية خارجة إلى الفعل معاً، فأنه ليس إذا كان كل واحد يخرج إلى الفعل يجب أن يكون هناك جملة خرجت إلى الفعل، إنما يكون ذلك لو كان كل خارج إلى الفعل تبع لخروج الآخر إلى الفعل.

وليس إذا صح في واحد واحد يجب أن يكون هناك جملة يصح فيها هذا الوصف. فأنه كما يصح أن يقال في كل واحد من الماضي أنه خرج، كذلك يصح في كل واحد من المستقبل أنه يخرج. وكما أن كون كل واحد من المستقبل بحيث يصح أن يخرج إلى الفعل لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح أن يخرج إلى الفعل، والسبب في ذلك التعاقب واختلاف الأوقات، كذلك كون كل واحد من الماضي بحيث يخرج لا يوجب كون جملة لها قد خرجت، والسبب في ذلك التعاقب واختلاف الأوقات، وحال المستقبل أولى بالفعلية من حال الماضي، لأن آحاد ما في المستقبل عدمها عدم مقارنة للقوة، وعدم ما عدم في الماضي عدم غير مقارنة للقوة.

وأما الأصل الثاني فهو قولهم: إن ما لا يتناهي لازيادة عليه، فلو كان ماضى لا يتناهي لكان لا يمكن أن يكون عليه زيادة. وهذا الأصل أيضاً قوى في الشهرة، وليس بيننا بنفسه، لأن العقل لا يمنع

فِي أَوَّلِ الْفُطْرَةِ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ لَانْهَاءَ لَهُ فِي جِهَةٍ لَهُ طَرَفٌ يَحْتَمِلُ عَلَيْهِ الزَّيَادَةُ.
وَكثِيرٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ يَجُوزُونَ هَذَا فِي الْوُجُودِ، وَلَكِنَّ الْعَقْلَ بِالْحِجَّةِ يَمْنَعُ هَذَا
فِيمَا يَقُومُ عَلَيْهِ الْبَرْهَانُ، وَذَلِكَ كُلُّ مَقْدَارٍ ذِي وَضْعٍ، وَعَدِيدٌ لَهُ تَرْتِيبٌ فِي الطَّبَعِ.
ثُمَّ هَاهُنَا فَإِنَّ الزَّيَادَةَ لَيْسَتْ عَلَى مَا لَا يَتَنَاهَى، لِأَنَّ الزَّيَادَةَ زِيَادَةٌ عَلَى مَزِيدٍ
عَلَيْهِ مَوْجُودٍ، وَلَيْسَ هَاهُنَا شَيْءٌ مَوْجُودٌ الْبَتَّةَ غَيْرُ مَتْنَاهُ يَزَادُ عَلَيْهِ، أَوْ يَكُونُ أَقْلٌ أَوْ
أَكْثَرُ بَوَاجِهِ.

وَنَحْنُ لَا نَمْنَعُ فِي الْمَعْدُومَاتِ أَنْ يَكُونَ مَا لَانْهَاءَ لَهُ أَكْثَرُ وَأَقْلٌ، فَإِنَّ
الْعَشْرَاتِ الَّتِي لَانْهَاءَ لَهَا أَقْلٌ مِنْ أَحَادِهَا، وَالْمِائَتُونَ أَقْلٌ مِنْ عَشْرَاتِهَا، وَيَجُوزُ أَنْ
يَكُونَ مَا لَانْهَاءَ لَهُ وَأَضْعَافاً كَثِيرَةً، فَإِنَّ الْلَانْهَاءَ فِي الزَّمَانِ، وَفِي الْحَرَكَةِ، وَفِي
الْعَدَمِ، وَالْكَائِنَاتِ الْفَاسِدَاتِ. وَالْلَانْهَاءَ الَّتِي فِي جَمِيعِهَا أَكْثَرُ مِنَ الَّتِي فِي الْوَاحِدِ
مِنْهَا. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: هَذَا لَيْسَ مَا لَانْهَاءَ لَهُ إِلَّا بِالْقُوَّةِ.

فَنَقُولُ: أَمَّا فِي الْمَاضِي فَلَيْسَ مَا لَانْهَاءَ لَهُ، لَا بِالْقُوَّةِ وَلَا بِالْفِعْلِ، وَلَكِنْ
نَعْنِي بِقَوْلِنَا «لَانْهَاءَ لَهَا فِي الْمَاضِي» أَنَّ أَيْ وَاحِدٌ أَحْدَثَ فَقَدْ كَانَ قَبْلَهُ وَاحِدٌ،
وَعُدْمٌ، لَا أَنَّ هُنَاكَ جُمْلَةً أَوْ كُلًّا هُوَ بِالْفِعْلِ غَيْرُ مَتْنَاهُ.
وَرَبَّمَا قَالَ قَائِلٌ مِنْ هَؤُلَاءِ: إِنَّ الْحَاضِرَ مُتَوَقِّفٌ فِي وَجُودِهِ عَلَى قَطْعٍ
مَا لَانْهَاءَ لَهُ، وَكُلُّ مُتَوَقِّفٍ عَلَى مَا لَانْهَاءَ لَهُ فَلَا يُوْجَدُ.

وَهَاهُنَا مِغَالَطَةٌ فِي اسْتِعَارَةِ لَفْظَةِ «التَّوَقُّفِ» فَإِنَّ لَفْظَةَ «التَّوَقُّفِ» إِنَّمَا تَدُلُّ
فِي الْحَقِيقَةِ عَلَى شَيْءٍ مُزْمَعٍ الْوُجُودَ بَعْدَ وَجُودِ شَيْءٍ مُزْمَعٍ الْوُجُودَ قَبْلَهُ، وَلَيْسَ
أَحَدُهُمَا، فِي وَقْتٍ مَا يُقَالُ: إِنَّهُ يَتَوَقَّفُ، بِمَوْجُودٍ، بَلْ إِنَّمَا يَقَعَانِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.
وَنَحْنُ نَقُولُ: إِنَّ مَا كَانَ هَذَا سَبِيلَهُ وَكَانَ مُتَوَقِّفًا عَلَى مَا لَا يَتَنَاهَى فَمَحَالٌ أَنْ
يُوجَدَ، وَلَكِنْ لَيْسَ «الآن» الْحَاضِرُ هَذَا شَأْنُهُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَتَوَقَّفْ قَطُّ بِهَذَا الْمَعْنَى،
حَتَّى لَا يَكُونَ هُوَ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ قَبْلَهُ، ثُمَّ لَا يَحْتَاجُ أَنْ يُوْجَدَ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنْ
ذَلِكَ الْوَقْتِ حَتَّى يُوْجَدَ هُوَ، فَاذًا الصَّغَرَى كَاذِبَةٌ.

فان استعار وعنى بـ «الوقوف» الوجود بعد أشياء قبله، وإن لم يكن بذلك الشرط، فيجب أن يستعمل التوقف في الكبرى على هذا المعنى، لا على المعنى الحقيقى؛ فان استعمله على هذا المعنى كان القياسُ مصادرةً على المطلوب الأول في الحقيقة.

فكأنه يقول: إنَّ الحاضر لا يمكن أن يوجد بعد ما لانهاية له، لأنَّ الشيء لا يجوز أن يكون وجوده بعد ما لانهاية له؛ وهذا نفسُ المطلوب. بل يجب أن يعلم أنَّ الكبرى إنما تصدق في المستقبل فقط، وحينئذٍ لا يكون قياسٌ، لعدم الحد الأوسط.

[فصل ٣٦]

فى حلّ مغالطتهم فى أنه إمّا أن يجب إثبات التعطيل او ايجاب المساواة بين الله والخلق

ومما يعتمد المعضلة فى هذا الباب قولهم: إنَّ الخالق لو كان دائماً خالقاً و دائماً محرّكاً كان لا يوجد ذاته إلّا ومعه معلولاته، وكان إذا رُفِعَتْ معلولاته وجب من ذلك رفع ذاته، وهذا محالٌ.

والمغالطة هاهنا فى لفظة «الرفع». ولانطول الكلام فى تفصيل معانيها، ولكن تُشيرُ إلى الجواب إشارةً مقنعةً للمقتضدين، فنقول: إنَّ رفع العالم محالٌ، ولكن ليس محالاً بذاته، بل لأنّه لا يُرْفَع، أو يُرْفَعُ صنعةُ البارى ويُرْفَعُ البارى، فاستحالته تابعةٌ لاستحالة رفع البارى. فليس إذا رفعنا العالمَ وجب أن يُرْفَعَ البارى، بل يكون أولاً ارتفع البارى لا من رفعنا العالم، بل لوضع محالٍ يجب أن يكون تقدّم هذا الوضع المحال، وهو رفع البارى.

وأما البارى إذا رفعناه ارتفع ولا حى العالم من رفعه، لانَّ العالم يجب أن يكون ارتفع أولاً حتّى يرفع البارى. وإذا وُجِدَ العالمُ يجب أن يكون ذاتُ البارى موجودةً بنفسها، وإذا وجد البارى يجب أن يوجد عنه ذاتُ العالم لا بنفسها، فاذا

رفع البارى، وهو محال، يلزمه أن يرتفع العالم عن رفعه؛ وإذا رفع العالم، وهو محال، يلزمه لأن يرتفع البارى عن رفعه، بل أن يكون قد ارتفع أولاً بذاته البارى. ونحن قد خرجنا عن غرضنا إلى تطويل فى القول أدّى إلى الاملال، ولكن تحقّقه معين فى تحقّق المقصود لا محالة، فقد بطلت هذه القسمة من أقسام بطلان الحركة، ومن هذه الأوجه يمكن أن يبطل باقى الاقسام، فيجب إذاً أن الحركة دائمة.

[فصل ٣٧]

فى أن الحركة مكانية وإثما تدوم بالاتصال وبالتشافع
فلأن هذه الحركة لزمّت على سبيل تقريب وتبعد فهى مكانية، لا محالة، على أننا قد بينّا فى «الطبيعيّات» أن الحركة المكانية أقدم الحركات، فلنبحث الآن لنعلم هل دوام هذه الحركة على سبيل التتالى والتشافع، أو على سبيل اتّصال الواحد؟ فأقول: لا يجوز أن يكون دوامها على سبيل التتالى والتشافع، فانه لا يجوز أن يكون بحيث لا يمكن فيها الانقطاع.

وبيان ذلك أنّه لا يخلو الأمر فى ذلك من أحد أمرين: إمّا أن يتوهم جسماً يحرك جسماً، وذلك يحرك آخر، والآخر رابعاً، ويتمادى إلى غير النهاية. وإمّا أن يكون على سبيل الدور. مثلاً أن يكون «أ» يحرك «ب» إذا انتهى إليه، ثم «ب» يحرك «ج» إذا انتهى إليه، ثم «ج» يحرك «د» إذا انتهى إليه، ثم «د» يرجع فينتهى إلى «أ» ويحركه.

والقسم الأول محال، لأنّه لا يخلو من أحد وجهين، إمّا أن يكون الأوائل تبقى وإمّا أن تبطل، فان بطلت احتاجت، كما أوضحناه، إلى أن يكون لبطلانها حركات أخرى غير هذه، ويرجع فيها الكلام؛ وإن بقيت كانت أجساماً بغير نهاية، وجهات للحركة بغير نهاية، وهذا مستحيل، فهذا القسم كلا وجهيه محال. وأما القسم الدور فهو ظاهر الاستحالة أيضاً، لأن حركات «أ» و«ب» و

«ج» و «د» إن كان كلها قسريةً كان لها حركاتٌ أخرى طبيعيةً، فقد بينا ذلك فى «الطبيعيّات»، وبيّنا أيضاً أنّ القسرية لا تستولى على الطبيعية، وأنها تكون بعدها. فإذا تأملت الآن وجدت الحركات الطبيعية تمنع هذا النظام وتقطعه، ولا يلحق معها العائد بالأول. وإن كانت هذه الحركات كلها أو بعضها طبيعياً، فتسكنُ لامحالة عند غاياتها، وتقف، ولا يكون لها عوداتٌ مختلفةٌ إلى جهات مختلفة بها يمكن أن يُقطعَ الدور؛ وهذا يظهر بأدنى تأمل.

وإن كانت هذه الحركات كلها أو بعضها إراديةً، فإن كانت عن ارادةٍ لا تبدلُ كان كل واحدٍ منها أو بعضها متصلاً بالعدد لا منقطعاً. وإن كانت الارادة غير ثابتة، بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب فى هذه الحركة الدوام على نظمها، فانقطع وقتاً تشافعها وتتاليها، فقد بان وصح أن هذه الحركة واحدة بالاتصال.

[فصل ٣٨]

فى أنّ الحركة الأولى ليست مستقيمة بل مستديرةً
فنقول: إنه لا يجوز أن تكون مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذوات زوايا، بل ولا من قسبي ذوات زوايا.
أما أولاً فلأن مثل هذه الحركة لا يجوز أن تكون قسرية، بل تكون طبيعية. فان كانت مستقيمة طبيعية وجب أن تطلب جهة فتسكن فيها.

وأما ثانياً فإن الحركة المستقيمة لا يمكن أن تذهب فى جهتها إلى غير النهاية، فأنه قد بين فى الطبيعيات أن أبعاد الكل محدودة. ولا أيضاً يمكن أن يتصل حركتان على زاوية البتة، ولا على خط واحد. ويجب أن يكون البرهان عليه هكذا، نقول: إذا افترض عند الزاوية وطرف الخط للمسافة حدّ بالفعل، فإن الجسم المتحرك يوصف بأنه قد وصل الى الحد بالفعل. وأيضاً فإن القوة المحركة إلى ما هناك توصف بأنها موصلة بالفعل. ثم هذا ليس يبقى عند حركة المتحرك إلى جهة أخرى، بل يزول وصف الجسم بأنه حاصل فى ذلك الحد،

ووصفُ الموصلِ بأنه موصلٌ.

فأما الجسمُ فيجوزُ أن يكونَ عدمُ مواسلتهِ لذلك الحدِّ ينقطعُ قليلاً قليلاً، ويجوزُ أن يكونَ، دفعةً، يُوصَفُ بأنه غيرَ موصلٍ إن رجعَ إلى خطِّه. وأما القوَّةُ القسريَّةُ أو الطَّبيعيَّةُ الموصلةُ إليه فأنَّه يُوصَفُ دفعةً بعدمِ هذا الوصفِ، وذلكَ بأنَّه ليسَ بينَ كونهِ مُوصِلاً إلى الحدِّ بالفعل وبينَ عدمِ هذا الوصفِ واسطةً؛ بل يتَّصفُ بكونه مُقرَّراً للجسمِ فيه ومُوصِلاً إليه في آنٍ، وتزولُ هذه الصِّفةُ عن القوَّةِ في آنٍ. فإذا إتما يحدثُ الوصولُ للجسمِ والاتِّصافُ بأنَّه موصلٌ للقوَّةِ في آنٍ، وتزولُ هذه الصِّفةُ عن القوَّةِ في آنٍ. ولا يجوزُ أن يكونَ الآنَ أنا واحداً، لا تَهْ لا يمكنُ أن يكونَ كونهِ مُوصِلاً وصيرورتهِ غيرَ موصلٍ معاً، فإذا هما في آنين.

وقد صحَّح أن بينَ كلِّ آنينَ زماناً فهو زمانُ السكون. وعلةُ ذلكَ السكونُ هو أنَّما في القوَّةِ القسريَّةِ، فبقاؤها ما بقيتَ إلى أن تعودَ إليها الطَّبيعةُ. ولا يجوزُ أيضاً أن يكونَ علَّتُها في الحركاتِ القسريَّةِ القوَّةُ الطَّبيعيَّةُ إذا عاوقتِ القسريَّةُ فتمانعا وتقاوما حدثَ من فعلهما المختلفِ تسكينٌ. وأما في غيرِ القسريَّةِ فالعلةُ هي الطَّبيعةُ أو الإرادةُ. فقد صحَّح إذا أنَّ الحركاتِ المستقيمةَ لا تبقى واحدةً بالاتِّصالِ، ولا المستديراتِ ذواتِ الزوايا. فالحركةُ الواحدةُ الدائمةُ الاتِّصالِ لا مستقيمةٌ ولا مزاواةٌ [ولا مستديرةٌ من زوايا]، فتكونُ المستديرةُ التامةُ الاستدارة.

[فصل ٣٩]

في أنَّ الفاعلَ القريبَ للحركةِ الأولى نفسٌ، وأنَّ السماءَ حيوانٌ مطيعٌ لله عزَّ اسمه وإذ قد بينَّا أنَّ لكلِّ حركةٍ محرِّكاً فللهذه الحركةِ محرِّكٌ. ولا يجوزُ أن يكونَ محرِّكُ هذه الحركةِ قوَّةً طَّبيعيَّةً فإنَّا قد بينَّا في الطَّبيعيَّاتِ وأشرنا إليه في هذا الكتابِ أيضاً أنَّ الحركةَ لا يجوزُ أن تكونَ طَّبيعيَّةً للجسمِ، والجسمُ على حالتهِ

الطبيعية، إذ كان كل حركة بالطبع مفارقةً ما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لامحالة.

فظاهر أن كل حركة فهي عن حالة غير طبيعية، ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية. إما في الكيف، كما إذا سخّن الماء بالقسر. وإما بالكم، كما يذبل البدن الصحيح ذبولاً مرضياً. وإما في المكان، كما إذا نقلت المدرة إلى حيز الهواء، وكذلك إذا كانت الحركة تكون في مقولة أخرى.

والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال غير الطبيعية وتقدر البعد عن الغاية. فإذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة، وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية، إذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة غير الطبيعية؛ لأن الطبيعة ليست تفعل بالاختيار، بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات.

فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لامحالة، إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه، وكل هرب طبيعى عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه. والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها، وتقصد في تركها ذلك كل نقطة، وليست تهرب عن شيء إلا وتقصد، فليست إذا الحركة المستديرة طبيعية.

[فصل ٤٠]

في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال إنها طبيعية
واعلم أن حركة السماء نفسانية إلا أنها بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخرى لجسمها، فإن الشيء المحرك لها، وإن لم يكن قوة طبيعية، فإنه شيء طبيعي لذلك الجسم، غير غريب عنه، فكأنه طبيعية.

وأيضاً فإنّ كلّ قوّة فائتاً تحركُ بتوسّطِ الميل، والميل هو المعنى الذى يحسّ فى الجسم المتحرّك، وإن سكن قسراً أحسّ ذلك الميل فيه كأنه يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة؛ فهو غيرُ الحركة لامحالة، وغيرُ القوّة المحركة؛ لأنّ القوّة المحركة تكونُ موجودةً عند إتمامها الحركة ولا يكونُ الميل موجوداً. فهكذا أيضاً الحركة الأولى، فإنّ محرّكها لا يزال يحدثُ فى جسمها ميلاً بعد ميل، وذلك الميل لا يمتنعُ أن يُسمّى 'طبيعة' لأنّه ليس بنفس، ولا من من خارج، ولا له إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك، أو أن يحرك إلى غير جهة محدودة، ولا هو مع ذلك مضادٌ لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب. فان سمّيت هذا المعنى طبيعة كان لك أن تقول: إنّ الفلك يستحرّك بالطبيعة، إلّا أنّ طبيعته فيض عن نفس يتجدّد بحسب تصوّر النفس. فقد بان أنّ الفلك ليس مبدأ حركة طبيعية، وقد بان أنّه ليس قسراً، فهى عن إرادة لا محالة.

[فصل ٤١]

فى أنّه لا يجوزُ أن يكونَ المحرّك الأقرب للسماويات عقلاً مجرداً
عن المادّة صريحاً

فنقول: ولا يجوزُ أن يكونَ مبدأ حركته القريبُ قوّة عقلية صرفة لا تتغيّر ولا تتخيّل الجزئيات البتّة، وكأنا قد أشرنا إلى جمل ممّايينُ فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدّمة من هذا الكتاب، إذ أوضحنا أنّ الحركة معنىٌ مستجدّد، وكلّ جزء منه فائت لا ثبات له.

ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتّة وحده. فان كان معنى ثابتاً فيجب أن يلحقه ضرورٌ من تبدّل الاحوال.

أمّا إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كلّ حركة تتجدّد فيه فلتجدّد قرب وبعدٍ من النهاية. وأمّا عن الثابت من جهة ما هو ثابت فلا يكون إلا ثابتاً. وأمّا إن كانت عن إرادة فيجب أن تكون عن إرادة متجدّدة جزئية، فان

الارادة الكلية نسبتها إلى كل جزء من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه، وإلا إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، والمعدوم لا يكون موجباً لموجود، نعم قد تكون الأعدام علة للأعدام. وأما أن يُوجب المعدوم شيئاً فهذا لا يمكن.

وإن كانت علة لأمر تتجدد، فالسؤال في تجدداتها ثابت، فإن كان تجدداً طبيعياً لزم المحال الذي قدمناه، وإن كان إرادياً فالسؤال في إراديتها ثابت. وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي نريده.

فقد بان أن الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة، ولكنه قديمك أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول إذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل، ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً بعوارض، عقلاً بنوع كلي، على ما اشرنا إليه.

فيجوز إذاً أن يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية، ويريدها، ثم يعقل انتقالاً من حدّ حركة إلى حدّ حركة، ويأخذ تلك الجزئيات بنوع معقول، على ما أوضحناه. وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه في الكتب من أن حركة من كذا إلى كذا ثم من كذا إلى كذا، يعنى من مبدأ ما كلياً إلى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي. وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلا يبعد أن يتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول.

فنقول: ولا على هذا السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة، فإن هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الارادة الكلية، وإن كانت على سبيل تجدد وانتقال، والارادة الكلية كيف كانت فائما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها. وأما هذه الحركة التي من هاهنا بعينه إلى هناك بعينه فليست أولى أن تصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حدّ ثالث.

فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحدٍ واحدٍ من تلك الإرادة العقلية المنتقلة واحدة، وكلّ شيءٍ نسبته إلى مبدئه ولا نسبته واحدة فأنه بُعد عن مبدئه بامكان، ولم يتميز ترجع وجوده عن لا وجوده. وكلّ ما لم يجب عن علّة فأنه لا يكون، لأنّ نفس إمكانه يكون قبل الوجود موجوداً، فيحتاج إلى تجدد رجحانٍ لوجوده يُخرجه عن الامكان الذي كان قبل.

وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحركة من «ا» إلى «ب» لزمت عن إرادة عقلية، والحركة من «ب» إلى «ج» من إرادة أخرى عقلية، دون أن يلزم عن كلّ واحدة من تلك الارادات غير مالزم من الاخرى وليس في شيءٍ من الارادات تعيّن، لا الالف، ولا الباء، ولا الجيم. وإلاّ صارت نفسانية جزئية.

وإذا لم تتعيّن تلك الحدود في العقل، بل كانت حدوداً كليةً فقط، لم يمكن أن توجد الحركة من «ا» إلى «ب» أولى من التي من «ب» إلى «ج». ومع هذا كلّه فإنّ العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلاّ مشاركاً للحسّ والتخيّل، ولا يمكننا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الانتقال فيما نعقله دائرةً معاً.

فاذن على الأحوال كلّها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل، أمّا القوة العقلية مجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائماً.

فاذا كان الأمر على هذا، فالفلك متحركٌ بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة الجزئية، وتلك النفس متجددة التصوّر والإرادة؛ وهي متوهمة، أي لها إدراكٌ للمتغيرات والجزئيات، وإرادةٌ لأمور جزئية بأعيانها، وهي كمال جسم الفلك وصورته؛ وإن كانت لاهكذا، بل قائمة بنفسها من كلّ وجه، لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة.

[فصل ٤٢]

فى أَنَّ أَىِّ الاجسام مستعنة للحياة وأيها ليست بمستعنة
فقد صحّ من هذه الجهة أَنَّ الفلك حيوان. ويشبه أن تكون طبيعة الأجسام
كلها مهياة للحياة، إلّا أن يكون الجسم مضاداً بصورته لجسم آخر، فيكون التضادّ
مانعاً عن قبول النفس؛ ولهذا فإنّ الأسطقات لا حياة لها البتّة. فاذا امتزجت
وأخذت تبعد عن التضادّ أخذت تستفيد الحياة. فأوّل ما تستفيد تستفيد حياة
التغذّى والنموّ والتوليد. ثمّ إذا زاد انكسار الضديّة فيها باعتدال المزاج احدث
حياة النطق. فأولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذى لا ضدّ له أصلاً، فيجب
أن يكون فاعلها ناطقاً، أى ذات نفس مميّزة ناطقة.

ولا يبعد أن يكون جرمًا حسّاساً ليصحّ له التوهّم، ويكون إحساسه لا على
نحو إحساسنا الانفعاليّ، بل أقرب إلى طبيعة التوهّم الذى لولا ذلك لما صحّ له
أن يريد الحركة.

ثمّ من المحال أن تكون الأجرام الفاسدة تنال الحياة، وتكون الأجرام
الآلهيّة ميّنة الجواهر.

[فصل ٤٣]

فى أَنَّ قبل النفس للفلك محرّكاً لانهاية لقوّته، وهو برىء عن المادّة
الجسمانيّة والانقسام، وأنه لا يجوز أن يكون مدبّر السماء قوّة متناهية،
ولا قوّة غير متناهية، تحلّ جسمًا متناهيًا

ولأنّ الحركة المستديرة دائمة فلا يجوز أن يتمّ دوام الحركة المستديرة
بهذه القوّة النفسانيّة وحدها. ولنقدّم لذلك مقدّمتين: أحدهما أنّه لا يمكن أن
يكون لجسم من الاجسام قوّة غير متناهية، والثانية أنّه لا يمكن أن تكون قوّة
متناهية يصدر عنها فعل غير متناه.

أما المطلوب الأوّل فيجب أن يحقّق برهانه على هذه السبيل فنقول: إنّ

كلّ قوّة في جسم فإنّها قابلة للائنيّة والقسمة تبعاً للجسم، فإذا توهّمت منقسمة فأمّا أن يقوى قسمه على جميع ما تقوى عليه الكلّ من الأمر غير المتناهي على النسق الآخذ من الوقت المعين فيكون بعض القوّة [مساوية لتمام القوّة فسي ما يصدر عنها من الفعل، وهذا محال. وأمّا أن يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعض متناهيًا لا محالة. وكذلك ما يقوى عليه منه القسم الثاني. ومجموع القوتين يقوى على مجموع ما يقوى عليه كلّ واحدة منهما. وهو متناه، لأنّه مجموع الممتناهيين. فيكون القوّة] المفروضة غير متناهية. وهذا خلف، فيجب أن نفهمه. لا ما يقال: كلّ واحد من الجزئين إن قوى على غير المتناهي يضاعف غير المتناهي، فإنّه لا مانع عن تضاعف غير المتناهي في المستقبل.

وأما المطلوب الثاني فهو كالظاهر، لأنّ القوّة يقال لها متناهية وغير متناهية؛ لا بذاتها و بالكم، بل بالقياس إلى مدّة ما يصدر عنها [او عدّة ما يصدر عنها او شدّة ما يصدر عنها] فإن كانت القوّة المتناهية معناها أن فعلها من الجهات المذكورة متناه، وكان فعله متناهيًا من هذه الجهات فهو قوّة متناهية، لأنّ القوّة تقدر بالفعل، وبالعكس. وكذلك ما كان فعله غير متناه. فهو ذو قوّة غير متناهية، ولو كانت متناهية لكانت نسبتها إلى متناهية أقلّ منها نسبة فعلها إلى فعلها.

فقد بان ووضح أنّ لهذه الحركة محرّكاً غير متناهي القوّة وأنّه مبين الذات لكلّ جرم، فاذن هذا المحرّك هو غير النفس الذي هو كمال للفلك و قابل للتغير، لأنّها قوّة جسمانية، وهذا المحرّك لا يمكن أن يكون كمالاً لجسم ولا قوّة في جسم.

[فصل ٤٤]

في أنّ المحرّك الأوّل كيف يحرك، وأنّه يحرك على سبيل الشوق الى الاقتداء بأمره لا إلى اكتساب المشوق بالفعل ولا يجوز أن يكون تحريكه للفلك على نحو تحريك القوّة الفاعلة

للحركة بالارادة، فقد عرفنا حال تلك القوة؛ فبقى أن يكون تحريكه على نحو آخر. ولأنه قوة غير متناهية فلا يجوز أن يُحرَّك بأن يتحرَّك بوجه من الوجوه، والآفلها مادة بوجه من الوجوه قابلة للتغير، وهي جسمانية؛ فتحريكها كما يُحرَّك المعشوق من غير أن يتحرك. فهي قوة خير بالذات، وأزل بالذات، معشوق بالذات. ينال منها الكلُّ الأزليَّة والبقاء تشبهاً به.

ولنجعل لهذا الفرض مبدأ آخر فنقول: قد صحَّ أن حركة الفلك إرادية وحيوانية؛ وكلَّ حركة غير قسرية فهي إلى أمرٍ ما وتشوق أمرٍ ما، حتى الطبيعة أيضاً، فان معشوق الطبيعة أمر طبيعي، وهو الكمال الذاتي للجسم، إمّا في صورته، وإمّا في أينه ووضعه.

ومعشوق الارادة أمرٌ أرادي، إمّا إرادة لمطلوب حسّي، كالذّة، او وهمي خيالي، كالغلبة؛ او ظني، وهو الخير المظنون؛ او عقلي، وهو الخير الحقيقي. فطالب اللذة هو الشهوة، وطالب الغلبة هو الغضب، وطالب الخير المظنون هو الظن، وطالب الخير الحقيقي هو العقل، ويسمى هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفع، فانه لا يستحيل إلى حالٍ غير ملائمة فيرجع إلى حالٍ ملائمة فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب، وعلى أن كلَّ حركة إلى لذى أو غلبة فهي متناهية؛ وأيضاً فان أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمداً.

فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً و ارادةً لخير حقيقي. فلا يخلو ذلك الخير: إمّا أن يكون ممّا يُنال بالحركة فيتوصل إليه، او يكون خيراً ليس جوهره ممّا ينال بوجه بل هو مابين.

ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرّك، فينال بالحركة، وإلا لانقطعت الحركة. ولا يجوز أن يكون يتحرّك ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كملاً، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونُحسن الأفعال ليحدث لنا

ملكة فاضلة، اونصير خيرين،

وذلك أنَّ المفعول يكتسب كماله من فاعله، فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله، فإنَّ كمال المعلول أخسَّ من كمال العلة الفاعلة، والأخسَّ لا يكسبُ الأشرفَ والأكملَ كمالاً، بل عسى أن يهَيَّءَ الأخسُّ للأفضل والأشرف آتته ومادته حتَّى يُوجدَ هو في بعض الأشياء عن سبب آخر.

وأما نحن فإنَّ المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقى، بل مظنون، والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها. وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس، وهو العقل الفعّال او جوهر آخر يشبهه.

وعلى هذا فإنَّ الحرارة المعتدلة ليست سبباً لوجود القوى النفسانية، ولكن مهَيَّء للمادة، إذ لا موجد، وكلا منافى الموجد. ثمَّ بالحيلة إذا كان الفعل مهَيَّئاً ليوجد كمالاً انتهت الحركة عند حصوله.

فبقى أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته، ليس من شأنه أن ينال؛ وكلَّ خير هذا شأنه فائماً يطلبُ العقلُ التشبُّهَ به بمقدار الامكان. والتشبه به هو تعقل ذاته فى كمالها الأبدى، ليصير مثله، فى أن يحصل له الكمال الممكن له فى ذاته كما حصل لمعشوقه، فيوجب البقاء الابدى على أكمل ما يكون لجوهر الشيء فى أحواله ولوازمه كمالاً لذلك..

فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمَّ تشبُّه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل كماله الأقصى له فى أوّل الأمر تمَّ تشبُّه به بالحركة.

وتحقيق هذا أنَّ الجرم السماوى يستمدُّ القوَّة غير المتناهية بما يعقل من الأوّل ويسنح عليه من نوره وقوَّته دائماً، فلا يكون له قوَّة غير متناهية، بل للمعقول الذى يسنح عليه نوره وقوَّته. وهو، أعنى الجرم السماوى، فى جوهره على كماله الأقصى. إذ لم يبق له فى جوهره أمر بالقوَّة. وكذلك فى كنهه وكيفه، إلّا فى

وضعه أو أين، فأنه ليس أن يكون على وضع أو أين أولى بجوهره من وضع أو أين آخر له في حيزه، فأنه ليس شيء من أجزاء مدار فلک أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة، فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه وإينه.

والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظه بالنوع والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن. ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه، فعلى هذا النحو يحرك العلة الأولى جرم السماء.

وقد اتضح لك أن الفيلسوف إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني، أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعني، أو قال: متحرك بقوة غير متناهية تُحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني، وأنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

[فصل ٤٥]

في أن لكل فلک جزئى محرّكاً أولاً مفارقاً، قبل نفسه، يحرك على أنه معشوق، وأن المحرك الأول للكل مبدأ لجميع ذلك
ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق واحد، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الذى لجملة السماء فوق واحد؛ وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرّك قريب يخصصه، ومشوق معشوق يخصصه، على ما يراه الفيلسوف والاسكندر وثامسطيوس وعلماء المشائين، فإنهم إنما ينفون الكرة عن محرّك الكل، ويثبتون الكرة للمحرّكات المفارقة وغير المفارقة، التى تخصّ واحداً واحداً منها. فيجعلون أول المفارقات الخاصة بمحرّك الكرة الأولى؛ وهو عند من تقدّم «بطلميوس» كرة الثوابت، وعند من اقتنع بالعلوم التى ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة؛ وبعد ذلك محرّك الكرة التى تلى الأولى

بحسب اختلاف الرايين، وكذلك هَلُمَّ جَرَأً.
فهؤلاء يرون أنَّ محرَّك الكلِّ شيء واحد، ولكلِّ كرة بعد ذلك محرَّك خاصّ. والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحرّكة على ما كان ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة .

والاسكندر يُصرِّح ويقولُ في رسالته في «مبادئ الكلِّ»: إنَّ محرَّك جملة السماء واحد، لا يجوزُ أن يكونَ عدداً كثيراً، وإنَّ لكلِّ كرة محرَّكاً ومشوقاً يخصّصانه. وثنا مسطيوس يصرِّح ويقولُ ما هذا معناه: إنَّ الأثبّه والأحقَّ وجودُ مبدأ حركة خاصة لكلِّ فلک على أنه فيه، ووجودُ مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق. ثمَّ القياسُ يُوجبُ هذا، فأنّه قد صحَّح لنا بصناعة «المجسطي» أنَّ حركات الكرات السماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطؤ، فيجب أن يكون لكلِّ حركة محرَّك غير الذي للآخر ومشوق غير الذي للآخر، وإلاّ لما اختلفت الجهاتُ ولما اختلفت السرعة والبطؤ؛ وقد بينّا أنَّ هذه المشوّقات خيرات محضة مفارقة للمادة. وإن كانت الحركات والكرات كلّها تشترك في الشوق إلى المبدأ الأوّل، فتشترك في دوام الحركة واستمرارها.

[فصل ٤٦]

في إبطالِ رأى من ظنَّ أنَّ اختلاف حركات السّماء لأجل ماتحت السّماء ولنحقّق هذا المعنى بزيادة تحقيق، فنقول: إنَّ قوماً لمّا سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذ يقول: إنَّ الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة التي تحت فلک القمر — وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس أنَّ حركات السماوات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها — أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين، فقالوا: إنَّ نفس الحركة ليست لأجل ما تحت فلک القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه. وأمّا اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كلّ واحد منها في عالم

الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع. كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع، واعترض له إليه طريقان: أحدهما يختصّ بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره، والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم يكن حركته لأجل نفع غيره، بل لأجل ذاته. قالوا: فكذلك حركة كلّ فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً، لكنّ الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره.

فأول ما نقول لهؤلاء: أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركتها قصداً لأجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتّى يقول قائل: إنّ السكون كان يتمّ لها به خيرية تخصّها، والحركة كانت لاتضرّها في الوجود وتسنع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر أو أعسر، فاخترت الأنفع.

فإن كانت العلة المانعة عن أن تصير حركتها لنفع الغير، استحالة قصديها فعلاً لأجل الغير من المعلولات، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصداً الحركة، وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء، فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك، بسبب تقدّم بعضها على بعض في العلو والسفل، حتّى ينسب إليه، بل ذلك مختلف.

ونقول بالجملة: لا يجوز أن يكون عنها شيء لأجل الكائنات؛ لا قصد حركة، ولا قصد جهة من حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، بل ولا قصد فعل البتة، لأنّ كلّ قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ ولأنّ كلّ ما كان من أجله شيء آخر فهو أتمّ وجوداً من الآخر.

ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخسّ، ولا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون، وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه.

وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهياً له ويفيد وجوده شيء آخر، مثل الطبيب للصحة. فالطبيب لا يعطى الصحة، بل يهيء لها المادة والآلة، وإنما يفيد الصحة مبدأً أجل من الطبيب، وهو الذى يعطى المادة جميع صورها وذاته أشرف من المادة. وربما كان القاصد مخطئاً فى قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لاجله فى الطبع بل بالخطأ.

ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق فيه، وفيه شبهة وشكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع. فلنعدل إلى الطريق الأوضح فنقول: إن كل قصدي فله مقصود، والعقل منه هو الذى يكون وجود المقصود عن القاصد أولى بالقاصد من لوجوده عنه، وإلا فهو هذر.

والشيء الذى هو أولى بالشيء فأنه يفيد كمالاً؛ إن كان بالحقيقة فحقيقياً وإن كان بالظن فظنياً. مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة، وبقاء الذكر، فهذه وما أشبهها كمالات ظنية. والربح، والسلامة، ورضا الله، وحسن معاد الآخرة. وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقاصد وحده.

فإن كل قصدي ليس عبثاً فأنه يفيد كمالاً ما لقاصده، لو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال. والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك، فإن فيه لذة أو راحة أو غير ذلك. ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعللة يفيد العلة كمالاً لم يكن. وإن المواضع التى يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرقة؛ وقد بينا ذلك وأوضحناه وحللنا الشكوك فيه.

فإن قال قائل: إن الخيرية توجب هذا، فإن الخير يفيد الخير. قيل له: أما أولاً فهذا موجه النقص وطلب الكمال، والنقص وطلب الكمال لما هو عدم شريء، ليس خيريئ.

وأما ثانياً فإن الخيرية لا تخلو: إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد، ولا مدخل لوجود هذا القصد فى وجودها، فيكون كون هذا القصد

ولا كونه عن الخيرية واحداً، فلا تكون الخيرية تُوجِبُه، وحاله تكون كسائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها لا عن قصد؛ وإما أن يكون بهذا القصد يتم الخيرية ونقوم، فيكون هذا القصد علّة لاستكمال الخيرية وقوامها، لا معلولاً لها.

وإن قال قائل: إن ذلك للتشبيه بالعلّة الأولى في أن خيريته متعدية. فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول وفي الحقيقة مردود، فإن التشبيه به في أن لا يقصد شيئاً، بل بأن يتفرد بالذات، فاته على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة اهل العلم. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبيه به.

وان قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعل له مقصود، فكذلك سائر أفاعيلها.

فالجواب: أن الحركة ليست تسفيد كمالاً وخيراً، وإلا لا نقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه، وهو استنبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها؛ لأنها نفس استبقاء الاوضاع والايون على التعاقب، وهذه الحركة شبيهة بالثبات.

وإن قال قائل: هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها. فأتا سنذكر بعد، ما يزيل هذا الاشكال ويُعرف أن عناية الباري بالكل على أي سبيل هي، وأن عناية كل علّة بما بعدها على أي سبيل هي، وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأول والأسباب الثانية.

فقد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات، إلا بالعرض، أو يقصد فعل ما فعله معلوله، وإن كان يرضى به ويعلمه. بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ نوعها لا لتسخن غيرها، ولكن يلزمها أن تسخن غيرها. والقوة الشهوانية تستهي لذّة الجماع ليندفع الفضل وتتم

لها اللذة، لايكون عنها ولد، ولكن يلزمها ولد. والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها، لالان ينتفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض كذلك فى العلل المتقدمة. فاذا كان الأمر على هذا فالأجرام السماوية إنما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك؛ وإنما اختلفت، لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول.

وليس إذا اشكل علينا أنه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

[فصل ٤٧]

فى أن المشوقات التى ذكرنا ليست أجساماً ولا أنفس أجسام ولكن بقى علينا شيء، وهو أنه يمكن أن تتوهم المشوقات المختلفة أجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذى هو أخس متشبهاً بالجسم الذى هو أقدم وأشرف.

فنقول: هذا محال، وذلك لأن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى تؤمها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً فأنما يوجب الضعف فى الفعل لا المخالفة فى الفعل حتى يكون هذا الى جهة وذاك إلى أخرى. ولا يمكن ان يقال: إن السبب فى هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كأن طبيعة ذلك الجسم تعاند أن يتحرك من «ا» الى «ب» ولا تعاند أن يتحرك من «ب» الى «ا»، فان هذا محال، لأن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا، والطبيعة بما هى طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعى من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً لكان النقل عنه قسراً، فدخل فى حركة الفلك معنى قسرى.

ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك، فليس يجب أنه إذا ازيل جزء من جهة جاز وإن ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة فتجيب الى تلك الجهة

ولا تجيب الى جهة أخرى ان عيقت عن جهتها، وقد قلنا إنّ مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، فليس إذن فى جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له إلى أى جهة كانت.

وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن يريد تلك الجهة لا محالة إلا أن يكون الغرض فى الحركة مختصاً بتلك الجهة، لأنّ الارادة تبع للغرض وليس الغرض تبعاً للارادة. فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض، فاذن لا مانع من جهة الجسميّة ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس إلاّ اختلاف الغرض، والقسر أبعد الجميع عن الامكان.

فان لو كان الغرض تشبّهاً بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً او اسرع منه فى كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرّك هذا الفلك التشبّه بمحرّك ذلك الفلك. فبقى أنّ الغرض لكلّ فلك تشبّه بشيء غير جواهر الافلاك من موادّها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصريّات وما يتولّد عنها، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه. فبقى أن يكون لكلّ واحد منها شوق تشبّه بجوهر عقلى مفارق يخصّه. [وتكون العلّة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك. فهذا معنى قول القدماء: إنّ لكلّ محرّكاً واحداً معشوقاً، وإنّ لكلّ كرة محرّكاً يخصّها ومعشوقاً يخصّها]. فيكون إذن لكلّ فلك نفس محرّكة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيل، أى تصوّر للجزئيات وإرادة للجزئيات، ويكون ما يعقله من الاول وما يعقله من المبدأ الذى يخصّه القريب منه مبدأ تشوّقه إلى التحرك، ويكون لكلّ فلك عقل مفارق، نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعّال إلى أنفسنا، وإنّه مثال كلّى عقلى لنوع فعله. فهو يتشبّه به.

فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات. فان كانت الأفلاك المتحرّكة انما الغرض فى كرات كلّ كوكب منها حركة الكوكب كانت

المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات. وإنّ عددها على ما يراه المتأخرون عشرةً بعد الأوّل: أوّلها العقل المحرّك الذى لا يتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثمّ الذى هو مثله لكرة الثوابت، ثمّ الذى هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّى ينتهى إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضيّ ونحن نسميه العقل الفعّال.

فإن لم يكن كذلك، بل كان كلّ كرة متحرّكة لها حكم فى حركة نفسها، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً. وكان على مذهب الفيلسوف قريباً من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

وإن كان لكلّ حركة عقل مفارق فيجب أن يحصى الحركات. أمّا على رأى بطليموس الموضوع على أنّ كرة التدوير تخرق الكرة الحاملة، فالكوكب يخرق التدوير بما عنده كرة تدوير، أو أنّ الكوكب نفسه يخرق الفلك فى ما لم يوضع له فلك تدوير كالشمس على غالب ظنّ بطليموس. وأمّا على رأى الفيلسوف، وهو أنّ لكلّ كوكب فلكاً يخصّه بحركته من غير أن يخرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه، فالفلك ينقله، لأنّ فلك التدوير يستدير على نفسه، فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة، بل ينتقل الحامل له. وليس هذا المذهب بضعيف، ولا الهيئة تبطل به. وإن كانت الحركات يزداد عددها به.

فاذا أحصيت الحركات على المنهيين كان عدد العقول المفارقة عددها. وعلى المذهب الأوّل تكون العقول المفارقة بعدد دون هذا العدد بكثير. والأقرب إلى القياس هو مذهب الفيلسوف، وتبقى الشبهة فى الثوابت وتعظم، ولا يبعد أن تنحلّ. ونحن لا نتعرض لذلك فيطول بنا الكلام.

[فصل ٤٨]

فى أن حركة الأفلاك وضعيّة لامكانية

وحركة الكواكب مكانيّة إن كانت متحركة بذاتها

ومما يليق أن نقرنه بهذا أن ندلّ على أن الحركة السماويّة فى أى مقولة، وأن التزام الفلك الداخلى حركة مافوقه على أى جهة، فنقول: إن الحركات السماويّة على قسمين حركة الجرم على مركز خارج عنه، وحركة الجرم على مركز فيه. ومعلوم أن حركة الجرم على مركز خارج عنه هو على استبدال الأمكنة، فهى حركة أينيّة. وأمّا الأخرى فهى حركة وضعيّة لا غير وليست حركة أينيّة. ومقولة الوضع قديقع فيها حركة، كما يقع فى الكم والكيف، إلا أن الأوائل لم تذكره. والفيلسوف إذا عدّ فى السماع الطبيعى المقولات التى يقع فيها الحركة لم يتعرّض للوضع.

وقد سنح لى فى ما اختصّ به من الرأى أن هذه الحركة ليست أينيّة، ولكنّها وضعيّة:

أما أنها ليست بأينيّة، فلأنّ الأين نسبة الشىء الى مكانه، والحركة فى الأين هو استبدال هذه النسبة. وقد يجوز أن يتحرك الجرم مستديراً على نفسه، وإن لم يكن فى مكان. فقد صحّ أن الجرم الأقصى هذا شأنه، فكيف يمكن أن يتحرك حركة مكانيّة ما ليس فى مكان، وإن كان فى مكان فلا يفارق مكانه. وأمّا أنها وضعيّة، فلأنّ المتحرك بها وإن كان فى أين ما ومكان فليس يفارق أين ولا مكانه، ولا يستبدل به؛ بل يستبدل أجزاء النسبة الى أجزاء أينّه إن كان له أين؛ اوجهاته إن لم يكن له أين، بل جهات، فيكون المتغير هذه النسبة، لا أين. وهذه النسبة تسمّى وضعاً. فاذن هذه الحركة فى الوضع، لافى الاين. وأمّا أن فى الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض فى جهاتها، او نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه، فأمرٌ مبينٌ فى المنطق. فهذه مسألة وحلّها.

[فصل ٤٩]

فى أنّ الأفلاك الداخلة فى الحركة الاولى كيف تتبعها
وأما المسألة الثانية فإنّ قوماً يظنون أنّ الفلك الداخل يحدث فيه تحريك
من الخارج، ويحفظ حركته نفسها مع ذلك لقوّة تنفذ فيها من الخارج، فتكون
حركته من الخارج، لا قسريّة، لأنّها يبقى مكانها، ولا طبيعيتي، لأنّها ليست عنها.
وهذا منهم غلط، بل الفلك الداخل لا يتحرّك البتة عن الخارج بحركة
تحدث فيه؛ بل بالعرض؛ كحركة الراكب فى السفينة تحرّكه السفينة وهو ساكن،
وحركة راكب السفينة بنفسه مخالفة لجهتها، مع اتباعه حركة السفينة، فيكون
اتباعه لحركة السفينة، لا لحركة حدثت فيه من السفينة، بل لحركة مكانية، وإنّما
الحركة الحقيقية فيه حركته الأخرى بالعرض، أى لأجل حركة مكانه. أو كحركة
كرة مهندمة فى كرة، تحرّكه الخارجة. والداخل لا تستبدل مكاناً إلاّ وضعاً.
وهكذا الحال فى حركات الافلاك الداخلة بسبب الخارجة، وذلك
لا يمكن إلاّ على وجهين، وقد وجدنا. وهما أنّه إمّا أن تكون مراكزها مختلفة،
فيكون الداخل واقعاً فى جانب من الخارج، فإذا انتقل ذلك الجانب نقله
بالعرض، وهو يصحّ أن يكون ساكناً فيه. وتصور هذا المعنى من لبنية قدقور بعضها
تقويراً أميل على جانب، وعلى الاستدارة، وقد أخذ وسط اللبنة وتوهم أنّ اللبنة
تدار على مركز نفسها. والتقويرا ودع جرماً مهندماً فيه يدار على مركز آخر، وهذا
للمتحيّرات.

وإمّا أن تكون محاورها مختلفة، فيلزم قطبا الداخل نقطتين من الخارج،
فيلزم من ذلك التلازم فى جميع الأجزاء، إلاّ أن يستحرّك الداخل حركتها
الخاصة. وهذه لكرة الثوابت.

[فصل ٥٠]

فى أنّ النار كيف تتبع الفلك فى الحركة فى جميع الأجزاء إلاّ أن يتحرك
الداخل

وأما حركة الأثير، أعنى فلك النار فى فلك القمر، فليس لأنّ فلك القمر ينقله مع نفسه إليه ولا يدفعه، فإنّ المستدير يتحرك مماساً لمافيه لا دافعاً له، لأنّ الدافع يجب أن يطلب نفوذاً فى جرم المدفوع ليدفعه، والمستدير لا يمكنه ذلك، ولكنّ سطح فلك القمر من داخل مكان طبيعى يشترك الهوا بالطبع. فكلّ جزء من أجزاء النار يشترك منه شيئاً معيّناً إليه يتحرك ويستعين له بالقرب فهو بالشوق يلازمه، فاذا زال وهو ملازم بالطبع زال معه. فتلك الحركة ليست قسريّة ولا أيضاً طبيعيّة مطلقّة، لأنها لا تكون عن طبيعة النار وحدها، بل عن طبيعتها وطبيعة مكانها.

وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا، إلاّ أنّه نافع ومنبّه على ما استعمله من حركة الوضع، وذلك على نسب الأجرام السماويّة بعضها إلى بعض فى تلازم الحركة.

فلنعد إلى الغرض ولنقل: إنّ قوماً من الأفاضل جعلوا الكوكب فى كرتة الكلية كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزئية وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان، إلاّ فى تلك الثوابت، فإنّهم زعموا أنّ القوة المحركة تسنح على الكواكب من كراتها. فكأنّ الكرة قلب والكواكب فيه أعضاء. أعضاء.

ويكون عندهم لكلّ كرة كلّية نفس واحدة لها وضع، فلزم هذه الطريقة أيضاً أن تكون المتشوقات لا بعدد الكرات الجزئية، بل بعدد الكرات الكلية. ومعنى قولى «كرة كلّية» مثل كرة زحل المحركة لزحل، وإن كانت تستجزى إلى كرات تجزى الحيوان إلى أعضائه.

[فصل ٥١]

فى أن أجسام الفلك مختلفة الأنواع وكلّ نفس تخالف الأخرى فى النوع، وكلّ عقل يخالف الآخر فى النوع

وقد عرض للأوائل اختلاف فى طبيعة الجرم السماوى، فبعضهم يرى أن تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها وتختلف بالشخص. والمحصلون على أن الطبيعة الخامسة جنسية، وتحتها أنواع، وكلّ نوع منها فى شخص واحد، لكمالها، فكلّ كوكب نوع، وكلّ كوكب نوع، ولولا ذلك لما افرقت فى أمكنتها، وفى حركتها، او فى وضعها.

وقد عرض شبه هذا الاختلاف فى الأنفس المحركة لها: فقوم جعلوها من نوع الأنفس النطقية التى لنا، وهذا بعيد غاية البعد. وقوم جعلوها نوعاً آخر، لكن هى فى ما بينهما لا تختلف بالنوع، بل تختلف بالشرف والدنوّ. وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلّها نوعاً واحداً وتختلف بالشرف والدنوّ، وزعموا أنه ليس يجب أن يكون كلّ نقصان بدخول الضدّ. فاستعانوا فى ذلك بأمثلة جزئية. وقد غرّهم فى ذلك كلام الاسكندر بأنها مختلفة فى النوع ولكن لا اختلافاً بعيداً؛ وهذا القول فى أوله تصريح باختلافها، وليس فى آخره نقض لذلك؛ فإن المختلفات فى النوع منها متقاربة، مثل الأحمر والأخضر، ومنها متباعدة، مثل الأحمر والأقتم.

ولكن الحق هو أن هذه معانٍ، والمعانى لا تختلف فى استحقاق أن يكون هذا علّة وهذا معلولاً، وهذا علّة لشيء لذاته كذا، وهذا علّة لشيء مخالف لذلك، وكلّ واحد منهما علّة لذاته وجوهره، على ما نوضحه. إلّا وفيها اختلاف معنوى وهو المبينة النوعية. والمتفقات فى المعنى ولا مادة ولا فعل ولا انفعال لا تختلف أيضاً فى الشرف والدنائة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى، بل بسبب آخر فى ذاتها. ولا يجوز أن يكون بسبب عارض، فإن بعض هذه لا مادة لها ولا تنفعل. ثم إن

كان بسبب عارض في بعض الأجزاء او في الكل كانت الذوات متفقة في الشرف والدنائة، ومختلفة بلواحق وعوارض يشرف بعضها على بعض. وكلامنا ليس في هذا النوع من التفاوت، بل في ما كان ذاتياً.

وإذا كان التفاوت في جواهرها، وجواهرها معانٍ، كان التفاوت بمعان جوهرية، وهذا بعينه يوجب مباينة الأنواع. فقول هؤلاء «إنها متماثلة في النوع ومختلفة في العلو والدنو» متناقض. بل الحق يكون لكل واحد منها نوع على حدة كلي عقلي ومثال عقلي لوجود مفرد مخصوص.

وليست إذا كانت هذه الموجودات متفقة في أنها لأجسام، يوجب ذلك اتفاقها في النوع، وإن اتفقت، بعد كونها لأجسام، في أنها عقول ومفارقة للأجسام. كما أن الأعراض متفقة أيضاً في أنها لأجسام، ولا يوجب ذلك اتفاقها في النوع، وإن اتفقت، بعد أنها لأجسام، في أنها محسوسة وغير مفارقة. بل كما أن الموجودات الجسمانية الغير المفارقة مختلفة الأنواع، كذلك الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز أن تكون مختلفة الأنواع، وليست العقلية لها إلا أنها مفارقة، كما المحسوسة أنها مواصلة.

[فيجب أن تعلم أن المبدأ الأول وإن كان عقلاً فلا شريك له في نوعه. وكذلك لكل واحد من المبادئ المفارقة بعده. ويجب أن تعلم أن الجوهرية والعقلية ليس يقال عليها على سبيل الجنس، بل على سبيل التقدم والتأخر، وقد شرح الفرق بين الأمرين في كتب المنطق؛ وأن تعلم أنه ليس يوجب كون الشيء غير مقول عليها قول الجنس أن لا يكون الجوهر جنساً لغيرها، فإن الشيء قد يكون جنساً بالقياس إلى أشياء وغير جنس بالقياس إلى أشياء أخرى.

[فصل ٥٢]

في تعريف جرم الكل ونفس الكل وأنها بالقوة من وجه
وعقل الكل وأنه بالفعل دائماً

واعلم أنّ اسم السماء واسم الكلّ واسم العالم كانت عندهم على سبيل الأسماء المترادفة، كأنّهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر، لأنّه أصغر نسبةً إلى العالم السماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان إلى بدنه. ثمّ إذا قيل: «حيوان» لم يدخل تلك الحصاة فى جملته، ولم يمنع عدمه الحياة أن يكون الجسم الذى يحويه حيّاً. والكلّ عندهم بالقياس إلى المبدأ الأوّل كشىء واحد حى، له نفس عقلية، وله عقل مفارق يفيض عليه.

وربما قالوا: «كلّ» للسماء الأولى، فإنّ كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بأنّ يسمّيه جرم الكلّ، وحركته حركة الكلّ. فبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكلّ ويعنون به جملة العقول المفارقة كأنّها شىء واحد، ونفس الكلّ ويعنون به جملة الأنفس المحركة للسماويات كأنّها شىء واحد. وتارة يقولون عقل الكلّ ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الأقصى التى هى أولى بالتشويق بعد الخير المحض، ونفس الكلّ ويعنون به النفس المختصة بتحريك ذلك الجسم.

فاشرف الموجودات بعد الأوّل تعالى شأنه عقل الكلّ، ثمّ يليه نفس الكلّ، وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً لا يشوبه ما بالقوّة. ونفس الكلّ، لأنّه محرك يعرض له أن يكون بالقوّة دائماً، وقد عرفت كيف ذلك. وقد يصحّ لنا، بما تُبيّنه بعدد، أنّ طبيعة الاجرام الفاسدة وموضوعها حادثة عن جرم الكلّ، فيسمّون ذلك طبيعة الكلّ، ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصّه.

فيكون مراتب الصور: عقل الكلّ، ونفس الكلّ، وطبيعة الكلّ؛ ومراتب الأجسام: الجسم الأثيرى السماوى، والجسم الاسطقسى الأرضى، والأجسام المتكونة. وسيوضح لنا فيما يستقبل أنّ أوّل الموجودات عن الموجود الحقّ هو عقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ، ثمّ جرم الكلّ، ثمّ طبيعة الكلّ.

المقالة الثانية

[فى الدلالة على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدئاً عن اول موجود عنه
الى آخر الموجودات بعده]

[فصل ١]

فى أنّ الموجودات كيف تكون عن الأوّل وفى تعريف فعله
قدصحّ لنا فيما قد مناه من القول أنّ واجب الوجود بذاته واحد وأنّه ليس
بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه، فاذن الموجودات كلّها
وجودها عنه. ولا يجوز أن يكون له مبدأ او سبب من الأسباب بوجه من الوجوه،
للاذى عنه او الذى فيه او به يكون، ولأنّ يكون لأجل شيء. فلهذا لايجوز أن
يكون كون الكلّ عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ،
فيكون قاصداً لأجل شيء غيره.

وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره فى غيره، وذلك فيه أظهر. ويخصّه، فى
امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه، أنّ ذلك يؤدّى إلى تكثّر فى ذاته، فأنّه حينئذ
يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او
خيرية فيه توجب ذلك، ثمّ قصد ما، ثمّ فائدة يفيدها إياه القصد، على ما
أوضحنا قبل، وهذا محال.

وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكلّ عنه
لا بمعرفة ولا رضى منه، وكيف يصحّ هذا؟ وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن
يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه؛ لأنّه لا يعقل ذاته إلاّ عقلاً محضاً ومبدءاً أولاً.
ويعقل وجود الكلّ عنه على أنّه مبداه، هو ذاته لا غير ذاته، فإنّ العقل والعاقل
والمعقول منه واحد، وذاته عالمة راضية لا محالة بما عليه ذاته. ولكنّ الأوّل تعقله
الأوّل وبالذات تعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ نظام الخير فى الوجود، فهو عاقل

لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً منتقلاً من معقول إلى معقول، فإن ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه، على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً. ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود أنه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكلّ على مقتضى معقوله. فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وإلى حركة وإلى إرادة حتى يوجد، وهذا لا يحسن فيه ذلك ولا يصحّ لبراءته عن الاثنينية على ما أطنبنا فيه. فتعقله علّة الوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، لأنّ وجوده لأجل وجود شيء آخر. وهو فاعل الكلّ، بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود، ووجوده بذاته، ومباين لكلّ وجود غيره.

وليس معنى قولنا «إنّه فاعل الكلّ» هو أنّه معطى الكلّ وجوداً جديداً بعد تسلّط العدم على الكلّ، وإن كان هذا هو معنى فاعل الكلّ عند العامة. وحينئذٍ يطالبون أنّ هذا الفاعل هو فاعل من جهة أنّ وجوداً صدر عنه، أو من جهة أنّه لم يكن الوجود يصدر عنه، أو من جهة اجتماع الأمرين.

فإن كان من جهة أنّ وجوداً صدر عنه ولا يعتبر حال عدم ذلك الوجود، فالفا على الأفضل هو الذي عنه الوجود أدوم.

وإن كان فاعلاً لأنّه لم يعط الوجود؛ فقد صار غير فاعل إذا أعطى الوجود أى من جهة أنّه لا يصدر عنه.

وإن كان فاعلاً لأنّه أعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لا يعطيه الوجود، فليست الفائدة منه في ذلك العدم السابق. فإن ذلك العدم لم يكن يحتاج إلى علّة، بل إلى عدم العلّة، لكنّ الفائدة منه أنّ لغيره منه وجوداً، وهو فضيلة هذه الصفة التي تسمّى فعلاً. فإن كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم فالاسم فاعل؛ وإن أبى إلّا أن يكون الفعل لما تقدّمه العدم، فإنا حينئذٍ

لانسَمَى نسبة الأول تعالى إلى الكلّ فعلاً، بل نطلب له اسماً زائداً على هذا، دالاً على معنى أجلّ من الفعل.

ولأنّ هذه المعانى ليس لها عند الجمهور أسامٍ فلا بدّ من أن ننقل لها الأسماء من الدلالات المشهورة إلى الدلالة على المعنى المطلوب، فيجب أن نطلب اسماً معظماً من الأسماء التى تحاذى اسم الفعل

[فصل ٢]

فى معنى الابداع عند الحكماء

وهذا الاسم هو الابداع، فإنّ الحكماء اصطالحوا على تسمية النسبة التى تكون إلى الكلّ إبداعاً. والابداع عند العامة بمعنى آخر، وهو الاختراع الجديد لآعن مادّة. وأمّا الحكماء فيعنون بالابداع إدامةً تأيس ما هو بذاته ليس، إدامةً لاتتعلّق بعلةٍ غير ذاتِ الأول، لامادّة، ولاآلة، ولا معنى، ولا واسطة. وظاهر أن هذا المعنى أجلّ من الفعل

وأما بالبحث الذاتى، فلأنّ فائدة الفعل وجودُ شىءٍ آخر غير دائم، وفائدة هذا المعنى وجود دائم، وأما عدم المفعول فلم يكن عن الفاعل. وإن كان شرفُ الفاعل أنّه أزال عدمه بعد ما كان، فشرفُ المبدع اكبر، لآنه منع عدم أصلًا. ولكلى المعنيين، اعنى الابداع والفعل، تأثيرٌ فى عدم وفى الوجود، أما الفعلُ فاعطاء الوجود وقتاً ورفع عدم وقتاً لآدائماً، وأما الابداع فاعطاء الوجود دائماً ومنعُ عدم دائماً. فهذا المعنى إذن أجلّ وأشرف بالبحث الذاتى.

وأما بالبحث عن اللوازم فاتنا قدينا أنّ الفاعل بعد ما لم يفعل فانه يفعل لآمحالة فى مادّة، وبتوسّط حركةٍ وزمان؛ والمبدع الحقّ فآنه مبدأ لكلّ مادّة ولكلّ حركة ولكلّ زمان ولكلّ جملة.

فاذا نسبت العلةُ الأولى إلى الكلّ معاً كان مبدعاً، وإذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شىء، بل لما لا واسطة بينه وبينه

[فصل ٣]

فى أنّ المعلول الأوّل واحد وأنه عقل

ولأنّ كون ما يكون عن الأوّل هو على سبيل لزوم إذ صحّ أنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل: فلا يجوز أن يكون أوّل الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، لأنّه هو على حكم ما فى ذاته يكون لزوم ما يلزم عنه. فالجهة التى عنها يلزم منه هذا الشئ ليست الجهة التى يلزم عنها لا هذا الشئ بل غيره.

فان لزم منه عددان او شيان يكون منهما شئ واحد مثل مادة وصورة فيلزمان على جهتين مختلفتين فى ذاته، وتانك الجهتان إن كانتا لافى ذاته، بل لازمتين لذاته. فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسماً بالقول، وقد منعنا هذا قبل وبينّا فسادة.

فبيّن أنّ أوّل الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته وحده لافى مادة. فليس شئ من الاجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام بمعلولات قريبة له، وهو عقل محض لأنّه صورة لافى مادة، وهو أوّل العقول المفارقة التى عددناها، ويشبهه أن يكون محرّك الجرم الأقصى على سبيل التشويق.

[فصل ٤]

فى أنّه كيف يكون الثوانى عن المعلول الأوّل

وأنّ ذلك لكثرة تلزم ذاته وأنه يلزم عن المعلول الأوّل عقل وفلك ونفس وكذلك عن ذلك حتى يقف عند العقل الفعّال ويحدث العناصر والمزاجات الأربعة الانسانية.

ولأنّ فى الموجودات عن الأوّل أجساماً، ولا سبيل فى أن يكون عن الأوّل

بلا واسطة أجساماً، ولا أيضاً يمكن أن يكون عن واسطة هي وحدة محضة ولا اثنينية فيها بوجه، فيجب أن يكون عن المبدعات الأول بسبب اثنينية يجب فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يحدث فيه من الكثرة: معنى إمكان الوجود، ومعنى أنه يعقل ذاته ويتجوهر به، ومعنى أنه يعقل الأول

وليست الكثرة له عن الأول، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجود وحدته، ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، فيجب إذاً أن تكون هذه الكثرة علة إمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأول. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ولم يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط.

وقد بان لنا في ما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ثم يستلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلماً بمادته وصورته التي هي النفس فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول يلزم عنه في الابداع لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل تبع للأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل عنه، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهو النفس، وبما أنه ممكن الوجود في نفسه يلزمه وجود جرمية الفلك الأقصى المعنى المشارك للقوة وهو الجرم. فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل، وبما يختص بذاته على جهتيه الكرة الأولى بجزئها أعنى المادة والصورة، والمادة

بتوسط الصورة. كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل عقل مفارق مفارق. فأتانا نقول: إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الأنواع، حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً. ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول، لكثرة المذكورة، وخصوصاً إذا فصل كل فلك إلى صورته ومادته، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول، ولا يجوز أيضاً أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر، وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم، وبماله قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى.

وذلك أننا قد بينا أن كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته، وليس جوهرًا مفارقاً وإلا لكان عقلاً لا نفساً وكان لا يحرك البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم، وقد ساقنا القياس إلى اثبات هذه المعاني لأنفس الأفلاك.

وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بواسطة أجسامها. فإن صور الأجسام وكمالاتها على صنفين:

أما صور قوامها بمواد الأجسام. فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الأجسام؛ ولهذا السبب فإن النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها أو من جسمها بحال. والشمس لا تضئ كل شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها.

وأما صور قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام، كالأنفس. ثم كل نفس فائما جعلت خاصة بجسم، بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء، لأنفس ذلك الجسم. فقدبان على الوجوه كلها أن القوى السماوية لا تفعل إلا بواسطة جسمها، ومحال أن تفعل بواسطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس و نفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره، فان لم تفعل نفساً لم تفعل جرمًا سماوياً، لأن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال، فان وضع لكل فلك شيء — يصدر عنه في فلكه شيء وأثر، من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم به، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم — فنحن لانمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه «العقل المجرد» ونجعل صدور ما بعده عنه. ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم والمشارك إياه والصائر صورة خاصة به.

فقدبان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية ولا صور للأجسام، وأن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع تشترك في مبدأ واحد. وعلى هذا المعنى قياسات كثيرة وبراهين، لكننا إنما نختر في هذا الكتاب من الحجج ما لا يحوجنا إلى استعمال مقدمات كثيرة وتحليل طويل، بل يكون اقرب إلى الأفهام. وقد يبين هذا فيقال: إنه مما لا يشك فيه أن هاهنا عقولاً بسيطة ومفارقة تحدث في أبدان الناس. وقد بين لك في العلوم الطبيعية وسنبينها نحن بعد عن قريب، وليست بعلة أولى، لأنها كثيرة، مع وحدة النوع ولأنها حادثة كما تبين هناك. وليست أيضاً بمعلولات قريبة لهذا المعنى. وذلك أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذن معلومات الأولى بتوسط. ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها، دونها

فى المرتبة؛ فلا تكون عقولاً بسيطة ومفارقة، فإنّ العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. أمّا القابلة للوجود فيكون أخسّ وجوداً فيجب أن يكون المعلول الأوّل عقلاً واحداً بالذات.

ولا يجوز أن تكون عنه كثرة متفقة النوع، وذلك لأنّ المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه: إن كانت مختلفة الحقائق، كان ما يقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضى الآخر فى النوع، فلم يلزم كلّ واحد منها ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى، وإن كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا مادة هناك. فاذن المعلول الأوّل لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة النوع. فليست هذه أيضاً كائنة عن المعلول الأوّل بلاتوسّط علة أخرى موجودة. وكذلك عن كلّ معلول حتّى ينتهى إلى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً. فيكون تكثّر القابل سبباً لتكثّر فعل مبدأ واحد الذات. وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم تتكوّن الاسطقسات وتنتهى لقبول تأمير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير، فأنه إذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة.

فاذن يجب أن يحدث عن كلّ عقل عقلٌ تحته ويقف حتى يكون القوى العقلية منقسماً متكثراً فهناك ينتهى. وهذا برهان فى هذا الباب إذا استقصى قوى جداً.

فقد بان واتضح أنّ كلّ عقل هو أعلى فى المرتبة فأنه بمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأوّل يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه النفس الفلكية، وبما هو ذومادة فيجب عنه جرم الفلك. وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسّط النفس الفلكية، فإنّ كلّ صورة فهى علة لأن تكون مادتها بالفعل، لأنّ المادة نفسها لا قوام لها. فليصادر على هذا، وبيانه طويل.

[فصل ٥]

فى كيفية تكوّن ما تحت الفلك عن الفلك.

وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم عنها وجود الاسطقسات. وذلك لأنّ الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب أن يتحقّق من أصول كثيرة، أكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها.

ولهذا الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها. فيجب أن يكون اختلاف صورها تابعة لاختلاف قوى الأفلاك، وأن يكون اتفاق مادتها تابعة لما يتفق فيه الأفلاك. والأفلاك تتفق فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة مبدءاً للمادة. كذلك ما يختلف فيه مبدءاً تهيوها للصورة المختلفة.

ولأنّ المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها، بل عنها وعن الصورة. ولأنّ الصورة التى تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها، بل بها وبالطبيعة الفلكية. فلو كانت عن الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت عن الصورة، ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة. بل كما أنّ الحركة المستديرة هناك تلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك، فكذلك المادة هاهنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة، وهى الصورة.

وكما أنّ الحركة أخس الأحوال هناك فكذلك المادة أخس الذوات هاهنا. وكما أنّ الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة [فكذلك المادة هاهنا موافقة لما بالقوة]. وكما أنّ الطبايع الخاصة والمشاركة هناك مبدءاً للطبيعة الخاصة والمشاركة هاهنا، كذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشاركة هناك من النسب

المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها هاهنا، وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج هذه العناصر. وللأجسام السماويات بالكميات التي تخصها وتسرى منها إلى هذا العالم تأثير في أجساد هذا العالم، ولأنفسها تأثير أيضاً في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني يُعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام بالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية في الفلك، ويعلم ذلك بأدنى سعى.

[فصل ٦]

في تكون الاسطقات

قال قوم من أهل العلم: إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخين حتى يصير ناراً، وما يبعد عنه يبقى ساكناً، فيصير إلى التبرّد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار يكون حاراً، ولكنه أقلّ حرّاً، وما يلي الأرض يكون أقلّ تكثفاً. وقلة الحرّ وقلة التكاثف يوجبان الترطيب، فإنّ اليبوسة إما من الحرّ وإما من البرد والتكثيف، لكن الرطب الذي يلي الأرض بارد والذي يلي النارجاز، فهذا سبب كون العناصر.

[فصل ٧]

في العناية والتدبير

وأما وجود العناية من العلل العالية في العلل السافلة فهي أن كلّ علة عالية فاتها تعقل نظام الخير الذي يجب أن يكون عنه في كلّ ما يكون، فيتبع معقوله وجود ذلك النظام.

وليس يمكننا أن ننكر التدبير في أعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعية، ولا يمكننا أن نجعل القوى العالية عشيقة بعمل يتكون عنها هذه الفاسدات أو ما دونها، فقد بينا هذا.

بل الوجه المخلص عن الباطلين أن كلّ واحد منها يعقل ذاته وهو تعقله

مبدأ للنظام الذى يجب أن يكون عنه، وذلك صورة ذاته، ويجوز أن يكون ذلك بالكلية للمبدأ الأول. وأما الجزئيات والتغاير فلا يجوز أن تنسب إليه.

فاذا كان كذلك فإن تعقل كل واحد منها لصورة نظام الخير الذى يمكن أن يكون عنه مبدأ لوجود ما يوجد عنه على نظمه. فالصور المعقولة التى عند المبادئ مبدأ للصور الموجودة فى الثوانى.

ويُشبه أن يكون أفلاطنُ يعنى بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقضٌ وفاسدٌ، قد فرغ الفيلسوف من كلامه (بيانه) فى عدة كتب. فاذا كانت كذلك كانت عنايةُ الله مشتملةً على الجميع، لكن بالأمر الأبدية تكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمر الفاسدة بالنوع فقط.

[فصل ٨]

فى مبدأ التدبير للكائنات الأرضية والأنواع من المحفوظة

ولأن الأنواع ليست محفوظة فقد تتولد بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيوانات ليست بمعهودة، وأنواع من النبات جديدة فى الوجود وليست عن أشباهها، ولا مثل كون الانسان عن شبيهه به. فمعلوم أن العناية ليست عن الأول ولا عن العقول الصريحة، فيجب أن يكون بمبدأ بعدها، وهو إما نفس منبثة فى عالم الكون والفساد، وإما نفس سماوية.

ويُشبه أن يكون رأى الأكثر أنه نفس متولدة عن العقول والأنفس السماوية وخصوصاً نفس الشمس والفلك المايل وأنه مدير لما تحت القمر بمعاودة الأجساد السماوية وبسطوع نور العقل الفعال.

ويجب على كل حال أن يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات، فلهذا السبب أظن أن الأتية أن يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجزئيتها أن تتخيل وتُحس الحوادث إحساساً يليق بها. فاذا حدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى إليه، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود

تلك الصورة في تلك المادّة.

ويقال: إنّ النفس المُعَيَّنَة للداعين والمنذرة بالأحلام وغير ذلك هذه ويشبه أن يكون ذلك حقاً، فاتّه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر. وذلك أنّه كما يُشاهدُ تغييراتِ المادّة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل، فكذلك يجوز أن يكون مشاهدته لتغييرات الأحوال في سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقّل للواجب الذي يُدفع به ذلك النقص والشرّ ويُجلبُ الخير، فيتبع ذلك التعقّل وجودُ الشيء المتعقّل. وإنّ عناية مثل هذا [الجوهر يجب أن يكون بكلّ نقص وشرّ يدخل هذا] العالم وأجزائه ليتبع تلك العناية ما يلزمها من الخير والنظام، فلا يجب أن يختصّ ذلك بشيء دون شيء. فإن كان دعاء لا يُستجاب أو شرّ لا يُدفعُ فهناك سرٌّ لا يُطْلَعُ عليه. وعسى العناية لا تُوجِبُه. ومعنى العناية ما أوضحناه.

[فصل ٩]

في إمكان وجود أمورنا درة عن هذه النفس مغيّرة للطبيعة ولما كان تعقّل مثل هذا الجوهر تتبعه الصور الماديّة في المادّة فلا يبعد أن يهلك به شرّير، أو ينتعش به خير، أو يحدث نار أو زلزلة أو سبب من الأسباب غير المعتادة، لأنّ الموادّ الطبيعيّة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر. فيجوز أن يُسخّن باردها ويبرّد حارّها ويُحرّك ساكنها ويُسكّن متحرّكها. فحينئذٍ تحدث أمور، لا عن أسباب طبيعيّة ماضية، بل دفعةً، عن هذا السبب الطبيعي الحادث. كما أنّ أصنافاً من الحيوان والنبات التي من شأنها أن تكون بالتوالد قد تتكوّن لا على سبيل التوالد عن أسباب طبيعيّة مشابهة لها. بل على سبيل التولد. وتحدث فيها صورٌ حادثّةٌ جديدةٌ لم تكن في مبادئها. ويكون ذلك عن تعقّل هذا الجوهر. ولا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمورٌ غير معهودة، فهناها نواذرٌ وعجائبٌ، أسبابها مثل هذا الذي وصفت.

[فصل ١٠]

فى أنّ هذا المبدأ كيف يعقل ما هاهنا فى الحال والمستقبل وكيف يؤثر
ولأجل أنّ أنفُسَ الأجرام السماوية عالمة بما تفعل علماً كلياً أو جزئياً،
وعالمة بما يلزم أفاعيلها، فيجب أن تكون الأحوال المتجددة فى هذا العالم والتي
فى المستقبل تابعة لما فى الحال كالتائج للمقدمات معلومة هناك بالضرورة، لا
أنها تحتاج إلى ذلك أو تكمل به. فالأ نذارات فى الأحلام والوحى وهذه النواذر
منسوبة إلى مثل هذه المبادئ.

فلا يجب أن يتعجب فيقال: كيف يعرض من هذه المبادئ النفسانية شىء
لا على المجرى الطبيعى. فإن من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفع هذا
التعجب عن ظنه، وذلك أن من شأن بدننا أن يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة
وسكون على سياق مقتضى الأمور الطبيعية، ويكون ذلك متولداً عن أسباب قبل
أسباب وفى مدّة محدودة، وقد لا يعرض عن أسباب طبيعية، بل عن توهّمات
نفسانية. كالغضب، فانه يحدث حرارة فى الأعضاء ليس سببها طبيعياً. وكذلك
الخيال الشهوانى يحرك الأعضاء، وإن لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى ويحدث
ريحاً وإن لم يكن ذلك عن أسباب مستقدمة طبيعية. والدليل على ذلك أن هذه
كلها تحدث عما ذكرناه فى وقتٍ لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث. وكذلك الوجَلُ
يحدث رعدة وناقضاً قوياً. فعلى هذه حال النفس التى للعالم عند بدنه.

وسمعت أن طبيباً حضر مجلس ملك من السامانيين، وبلغ من قبوله أن
أهله لمواكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم، ولا يدخلها من الذكور
داخل، وإنما يتولّى فيها الخدمة بعض الجوارى. فبينما جارية تُقدّم بالخوان وتضعه
إذ فرست بهاريج ومنعتها الانتصاب، وكانت حظية عند الملك، فقال للطبيب:
عالجها فى الحال على كل حال. فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك
الباب يشفى بلامهلة، ففزع إلى التدبير النفسانى، وأمر أن يكشف شعرها، فما

أغنى، ثم أمر أن يكشف بطنها، فما أثر، ثم أمر أن يكشف عورتها، فلما حاولن الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة قوية أتت على الريح الحادثة تحليلاً، فانزعجت مستقيمة سليمة.

[فصل ١١]

فى الإشارة إلى عناية الصانع وعدله وآثار حكمته على السماوات والأرض ولنعد الآن إلى الرأس ونقول: إنه لما كان علم الحق الأول بنظام الخير فى الوجود علماً لا نقص فيه وكان ذلك العلم سبباً لوجود ماهو علم به حصل الكل فى غاية الاتقان، لا يمكن أن يكون الخير فيه إلا على ماهو عليه، ولا شىء ممّا يمكن أن يكون للكل إلا وقد كان له.

وكل شىء من الكل على جوهره الذى ينبغى له. وإن كان منفعلاً فعلى انفعاله الذى ينبغى، وإن كان مكانياً ففى مكانه الذى ينبغى، وإذا كان الخير فيه هو أن يكون منفعلاً قابلاً للأضداد فمدته مقومة بين الضدين على العدل: إذا كان أحدهما بالفعل فهو الآخر بالقوة، والذى بالقوة حق أن يصير بالفعل مرة. ولكل ذلك أسباب معدة. وما عرض له من ذلك أن يزول عن كماله بالقسر، فإن فيه قوة تردّه إلى الكمال، وجعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن فيها المزاج، ويمكن بقاء الكائنات منها بالنوع. فإن ما أمكن بقاءه بالعدد أعطى السبب المستبقى له على ذلك. وكانت القسمة العقلية توجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع. فوقى الكل وجوده. ورُتبت للاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها أعلى المواضع وفى مجاورة الفلك. ولولا ذلك لكان مكانها فى موضع آخر، وعند الفلك مكان جرم آخر تلزمه السخونة لشدة الحركة فيضاعف الحار بالفعل ويغلبان ساير الاسطقسات فيزول العدول.

ولما كان يجب أن يغلب فى الكائنات التى تبقى بها الأنواع عناية الجوهر اليابس والصلب ومكان كل كائن حيث يكون مكان الغالب عليه وجب أن تكون

الأرض اكبر بالكم فى الحيوان والنبات، ويكون مكان الحيوان والنبات حيث تكون الأرض. ومع ذلك فقد كان يجب أن يكون مكانها أبعد عن الحركات السماوية، فإن تلك الحركة إذا بلغت بتأثيرها الأجساد غيرتها وأفسدتها.

فوضعت الأرض فى أبعد المواضع عن الفلك، وذلك هو الوسط. وإذا كان الماء يتلو الأرض فى هذا المعنى وكان مكاناً أيضاً لكثير من الكائنات وكان يشارك الأرض فى الصورة الباردة جعل الماء يتلو الأرض. ثم الهوا لهذا السبب ولأنه يشارك النار والماء فى الطبيعة.

ولما كانت الكواكب أكبر تأثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصاً الشمس والقمر وكانت هى المدبرة لما فى هذا العالم، جعل ما فوق الأرض من الاسطوانات مشقاً لينفذ فيه الشعاع وجعلت الأرض ملونة بالغبرة ليثبت عليها الشعاع. ولم يحط بها الماء لتستقر عليها الكائنات. والسبب الطبيعى فى ذلك يُبسُّ الأرض وحفظها للشكل الغريب إذا استحال منه أو إليه فلا يبقى مستديراً، بل مُضَرَّساً، ويميل الماء إلى الغور من أجزائه.

والأجرام السماوية لم يكن كلها بجميع أجزائها مضيئة وإلا لتشابه فعلها فى الأمكنة والأزمنة، ولا بجميع أجزائها مشقة وإلا لما نفذ عنها الشعاع، بل خلق فيها كواكب. ثم لم يترك الكواكب ساكنة وإلا أفرط فعلها فى موضع بعينه ففسد ذلك الموضع، ولم يؤثر فى موضع آخر ففسد ذلك أيضاً، بل جعلت متحركة لينتقل التأثير من موضع إلى موضع، ولا يبقى فى موضع واحد فيفسد، ولو كانت الحركة التى نرى لها غير سريعة لفعلت من الافراط والتقصير ما يفعله السكون، ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها للزمت دائرة واحدة، فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها سائر النواحي، بل جعلت هذه الحركة فيها تابعة لحركة مشتملة على الكل، ولها فى نفسها حركة بطيئة يميل بها إلى نواحي العالم جنوباً أو شمالاً.

ولولا أنَّ للشمسٍ مثلَ هذه الحركة لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا فصولٌ، فخولف بين منطقتي الحركتين وجعلت الأولى سريعةً وهذه بطيئةً، فالشمسُ تميلُ إلى الجنوبِ شتاءً، ليستولى على الأرض الشمالية البردُ، وتحقن الرطوبات في بطن الأرض. وتميل إلى الشمال بعد ذلك صيفاً لتستولى الحرارةُ على ظاهر الأرض و تستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان. فإذا جفَّ باطنُ الأرض يكون البردُ جاء و الشمسُ مالت. فتارةً يمتلى الأرضُ غذاءً و تارةً تغذو.

و لما كان القمرُ يفعلُ شبيهاً بفعل الشمس من التسخين والتحليل إذا كان متبذراً قوياً النور جعل مجراه في تبدُّله مخالفاً لمجرى الشمس. فالشمسُ تكونُ في الشتاء جنوبيةً والبدرُ شمالياً، لئلا يُعَدَمَ السببان المسخَّنان معاً؛ وفي الصيف تكون الشمسُ شماليةً و البدرُ جنوبياً، لئلا يجتمع السببان المسخَّنان معاً.

و لما كانت الشمسُ صيفاً على سمت رؤوس أهل المعمورة جُعِلَ أوجُها هناك، لئلا يجتمعَ قربُ الميل و قربُ المسافة معاً ولا يشتدَّ التأثير. و لما كانت الشمسُ شتاءً بعيدةً عن سمت الرؤوس جُعِلَ حضيضُها هناك، لئلا يجتمعَ بعدُ الميل و بعدُ المسافة فينقطعَ التأثيرُ. ولو كانت الشمسُ دونَ هذا القُرب أو فوق هذا البُعد لما استوى تأثيرها الذي يكون عنها الآن.

و كذلك يجبُ أن يُعْتَقَدَ في كلِّ كوكب و في كلِّ شيءٍ و يُعْلَمَ أنَّه بحيث ينبغي أن يكونَ عليه و أنَّها لم تكن على ما هي عليه من أجل ما بعدها، فأنَّها على ما هي عليه من أجل نظام الخير في الكلِّ و تابعة لعلم الباري أنَّه كيف ينبغي أن يكون الخيرُ في الكلِّ. فان سُمِّيَ هذا المعنى قصداً فلا بأس به، ولا يكون القصدُ الذي تلزمه المحالات المذكورة. وهذا هو الذي يسمِّيه الأوائل عنايةً، اعنى سابقَ علم الله تعالى، بأنَّه كيف يجوز أن يكون الوجودُ كُلُّه و كلُّ جزءٍ منه في ذاته و فعله و انفعاله. و إن لم يكن هو لأجل فعله، و أنَّه كيف ينبغي أن يكون صدورُ الخير منه الذي يتبع خيريته، لا أن يقصدهُ جوهر، تعالى الله الغنىُّ عن كلِّ شيءٍ.

المقالة الثالثة

[فى الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الآخريّة والتى هى
سعادة ما]

[وغير حقيقية والشقاوة الحقيقية الآخريّة والتى هى شقاوة ما وغير حقيقية]

[فصل ١]

فى تعريف النظر المختص بالمبدأ والنظر المختص بالمعاد
المقالتان اللتان قبل هذه هما فى المبدأ، ومعناه الاشارة إلى ترتيب
الموجودات على تقدّمها وتأخرها مبتدئة من الأقدم منها إلى الذى هو أشدّ تأخراً،
بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أقدم فى الكمال والشرف.

وهذه المقالة فى المعاد، ومعناه الاشارة إلى ترتيب الموجودات على
تقدّمها وتأخرها، بشرط أن يكون الأقدم منها بالطبع أشدّ تأخراً فى الكمال، بل
يكون الثوانى فى الوجود أقدم فى الكمال. فيعود هذا الترتيب دائراً على ذلك
الترتيب الأول؛ فهناك ابتداء من أشرف إلى أدنى حتى وقف عند الاسطقات، ثم
هنا ابتداء عائداً من الأدنى إلى الأشرف مُعاكساً للأول. فمن المبدأ الأول إلى
الاسطقات هو الترتيب الآخذ على نظام المبادئ، ومن الاسطقات إلى
الانسان هو الترتيب العائد على نظام المبادئ، وعند الانسان يتم المعاد وله
المعاد الحق والتشبه بالمبادئ العقلية، فكأنها دارت على أنفسها؛ فكان عقل، ثم
نفس، ثم أجسام، ثم نفس، ثم عقل يعود إلى مرتبة المبادئ.

[فصل ٢]

فى كيفية تكون العائدات من العناصر و الابتداء من النباتيات
فنقول: إنّ الاسطقات تمتزج فتكون منها الكائنات، وقد قلنا ما معنى

الامتزاج فى الطبيعيات. فأول الحوادثِ هى الآثارُ العلويةُ والجماداتُ المعدنية. ثم إذا وقع امتزاجُ أقربُ إلى الاعتدالِ حدثَ النباتُ، وأعطاهَا الجرمُ السماوىُّ التهيؤَ لقبولِ النفسِ النباتيِّ، فقبلته إمامته وإما من العقلِ الفعالِ فيحدثُ قوةُ التغذي، وهى قوةٌ من شأنها أنْ تورد على البدنِ شبيهاً منه بتغييره لغير الشبيهِ إليه، ثم يلصقه بالبدنِ ليسدَّ به ما يؤثره التحلل، فيسلمُ به بقاءُ الشخصِ.

وتخدمُها القوةُ الجاذبةُ بهذا الشيءِ القابلِ للشبيه، وهو الغذاء. والها ضمةٌ له حتى يصير متحلاً سريعاً إلى قبولِ فعلِ الغذائية. والماسكةُ له حتى يَتِمَّ فيها فعلُ الها ضمة. والدافعةُ للفضلِ الذى لا يتشبه ولا ينهضم.

وتخدم هذه الأربعةُ الكيفياتُ الأربعُ: فتعينُ الحرارةُ فيما يحتاج فيه إلى تحليل و تحريك، والبرودةُ فيما يحتاج فيه إلى امساك و تسكين، والرطوبةُ فيما يحتاج فيه إلى ترقيق و تشكيل، واليبوسةُ فيما يحتاج إلى تقويم و حفظ للتشكيل.

و دونَ الغذائية للنبات قُوى أخرى تخدمها القوةُ الغذائية. وهى القوةُ النامية. وهى التى من شأنها أنْ تصرف بالغذاءِ الصائرَ غذاءً بالفعل فى تربية الجسمِ النباتي طويلاً و عرضاً و عمقاً على تناسب يبلغ به كماله فى النمو و يقف عند منتهى فعله. و تخدمه القوةُ الغذائية.

ثم قوةٌ أخرى تنهض عند فتور النامية و تُسمى المولدة، وهى التى من شأنها أنْ تفرز جزءاً من فضلة الغذاء من شأنه أنْ يتحرك إلى تكوين شبيه بالشخص الأول و تخدمها قوةُ التصوير فى تمام فعلها إذا حصل فى الرحم.

والقوتان الأوليان توجدان فى كلِّ نفس نباتية، وأمّا هذه فتوجدُ فى الكامل من النبات وربما وجدت هذه القوةُ بتمامها فى شخص واحد، وربما انقسمت فى شخصين، فكان أحدهما منه مبدأ القوةِ الفاعلة و فى الآخر مبدأ القوةِ المنفعلة، و إذا اجتمعتا حصل حينئذ التوليد، و هذا أكثره فى الحيوان.

[فصل ٣]

فى تكوين الحيوانات وقوى النفس الحيوانية

و إذا امتزج العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً تهيات لقبول النفس الحيوانية، وذلك بعد أن تستوفى درجة النفس النباتية. والنفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعى آلى من شأنه أن يُحسّ ويتحرّك بالارادة.

وقوى هذه النفس تنقسم إلى مدركة ومحرّكة. فالمدركة تنقسم إلى ظاهرة وباطنية. ومبدأ الحركة ينقسم إلى جالب للنافع، وهو الشهوة للذيد؛ ودافع للضار، وهو الغضب الشائق إلى الانتقام، ويتم فعلها بالتشويق والاجماع. وأما المدركات فالظاهرة منها هى الحواس الخمس فى الظاهر، وفوق الخمس بالحقيقة، لأنّ اللمس ليست قوة واحدة، بل أربع قوى، كلّ يختص بمضادة واحدة، فللحر والبرد حاكم، وللين والصلب حاكم، ولللباس والرطب حاكم، وللخشن والأملس حاكم. ولكن لما كانت هذه القوى فاشية معاً فى آلة واحدة فى الظاهر ظنّت قوة واحدة.

وأما فى الباطن فالقوى التى للحيوانات الكاملة خمس أوست. أولها قوة الفنتاسيا، وتسمى الحس المشترك، وهى التى يؤدى إليها الحواس ما أحسّته. وهى الحاسّ بالحقيقة.

ثمّ القوة الخيالية، وهى التى تحفظ ما أدته الحواس من الصور المحسوسة. والفرق بينها وبين الاولى أنّ الاولى قوة قابلة والخيالية قوة حافظة، وليست القوة القابلة والحافظة واحدة.

و تتلو القوة الخيالية قوة أخرى إذا كانت فى الناس واستعملها العقل سُميت القوة المفكرة، وإذا كانت فى الحيوانات أو فى الناس واستعملها الوهم سُميت القوة المتخيلة. والفرق بينها وبين الخيال أنّ الخيال لا يكون ما فيه إلا مأخوذاً عن الحس، والمتخيلة قد تُركب وتُفصل وتُحدث من الصور ما لم يُحسّ

و لا يُحَسُّ البتّة. مثلُ انسان طائر، و شخص نصفه انسان و نصفه شجرة. و تتلو هذه القوى 'قوّة الوهم، وهي التي تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة. والدليل على أنّ في الحيوان مثل هذه القوّة أنّ الشاة إذا رأت الذئب خافت و هربت، فقد أدركت لامحالة صورته و شخصه و أدركت عداوته و مضادته؛ و إذا رأت السخلة التي ولدتها حنت، فقد رأت إذن شخصها و أدركت ملائمتها. و كذلك الحيوان يُميّز أليفه و المحسِنَ اليه و يقصد متابعته و يدرك مضادة المسىء إليه من الناس فيهرب منه و يقصده بالشر، و محال أن يدرك الحسّ ما ليس بمحسوس او الخيال. فبقى أنّ في الحيوان قوّة مدركة لهذه المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، و تُسمّى هذه القوّة الوهم. و تتلوها قوّة أخرى هي خزانة لها و تُسمّى الذكر و الحفظ. و نسبة الحفظ و الذكر إلى ما يدركه الوهم نسبة الخيال إلى ما يدركه الحسّ. فالخيال و فنتاسيا في مقدّم الدماغ و مبداء القلب، و الذكر و الحفظ في مؤخّر الدماغ و مبداء القلب. و الحيوان، أوّل ما يتكوّن منه يكون قلبه، و في قلبه روحه و مبداء القوى النفسانيّة كلّها، ثمّ يفيض عنه في الأعضاء قوى، بحسبها يتمّ هناك أفعالها. فاذا تكوّن الدماغ فاض إليه قوّة الحسّ و الحركة، و يتمّ هناك فعله الأوّل، لأنّ الروح تكتسب اعتدالاً بتبريد الدماغ، ثمّ يفيض من الدماغ إلى الآلات الجزئية، فيتمّ هناك الثاني.

و كما أنّه ليس الدماغ وحده بصراً، و إن كان مبداء للبصر، بل البصر يتمّ بعضو غير الدماغ كذلك القلب ليس وحده آلة الحسّ لجميع البدن، و إن كان مبداء له. و كذلك في الحركة، فإنّ الدماغ آله الأوّل فيها و العصب آله الثانية، و آلة الدماغ الأوّل.

و كما أنّ الدماغ تنفّذ منه في عصبه واحدة قوى مختلفة في أنّ بعضها حسّاسة و بعضها محرّكة، و الحسّاسة بعضها ذاتقة مثلاً و بعضها لامسة، كذلك قد

تنفذ من القلب في الشريان الواحد إلى الدماغ قوةً احساس وحركة وإلى الكبد إذا تخلو قوة التغذية.

فلا يمنع أن تنفذ من مبدأ واحد قوى مختلفة في آلة واحدة ثم تنقسم في الأعضاء فتتفرق، فتخص كل عضو منها قوة على حدة، فيكون الشريان ينفذ فيه مادام واحداً الروح حاملاً لمبادئ القوى كلها.

ثم إذا انقسم فارتفع شعبة منه إلى الدماغ نفذ فيها قوة، وإذا انحطت شعبة إلى الكبد نفذ فيها قوة أخرى، فإن شُعب العصب هذه أحوالها. وأيضاً فإن شُعب الأوردة هذه أحوالها، فإن لكل عضو قوة غاذية مخالفة لما في العضو الآخر في النوع. وإتباعاً مبدأها كلها الكبد بعد القلب وآلتها الوريد، ومن عرف التشريح لم يستبعد هذا.

فالقلب مبدأ للقوى كلها، وذلك لأن النفس واحد بالذات وإتباعاً لهذا القلب. ثم يكون مبدءاً لقوى كثيرة.

و بين البدن وبين القوى جرم لطيف حار، هو الحامل الأول لهذه القوى كلها، ويسمى الروح. وهو حادث، لا مزاج لطافة الأخلاط وبخاريتها على نسبة محدودة، كما أن الأعضاء حادثّة عن امتزاج كثافة هذه الأخلاط، ولولا أن هذه القوى تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدّد تمنع الحس والحركة. ولولا أن هذا الجسم شديد اللطافة لما نفذ في شباك هذا العصب.

وهذا الروح مادام في القلب فيسمى روحاً حيوانياً. ثم إذا حصل في الدماغ وانفعل انفعالاً ماسمى روحاً نفسانياً. ومسكنه هناك في تجاويف الدماغ وبطونه. ثم إذا حصل في الكبد سُمى روحاً طبيعياً، ومسكنه بطون الأوردة. وهذا الروح يحصل في القلب على مزاحين، في أكثر الحيوان. مزاج و نسبة حرارة يختص بالذكوان، فحينئذ تفعل الطبيعة الآلات الذكورية؛ ومزاج و نسبة أقل حرارة يختص بالاناث، فحينئذ تفعل الطبيعة آلات الاناث.

و لنعد إلى القوى الحسية، فنقول إن السمع والبصر خلقا لادراك ما بعد، واللمس لادراك ما قرب، والشم والذوق لتمييز الغذاء. وفنطاسيا ليستدل من محسوس على محسوس. حتى إن قصر الشم والذوق في الدلالة على الغذاء مثلاً دل عليه اللون، لأن الحاس الأول يكون قد عرف هو أن هذا اللون هو لهذا الطعم إذا اجتمع عنده صورة اللون والطعم معاً. والخيال ليحفظ ذلك، فلا يحتاج في كل وقت إلى تجربة. والوهم ليدرك ما لا بد منه من معان غير محسوسة. والذكر لثلا يحتاج الوهم دائماً إلى تجربة. والمخيلة ليستعيد الوهم بها مازال عن الذكر أو تستنبط ما ليس يذكر بعرض صورة خيالية مركبة ومفصلة ليوافق الذي من شأنه أن يتبعه ذلك المعنى، فيحصل له ذلك المعنى المطلوب.

[فصل ٤]

في تكون الإنسان وقوى نفسه وتعريف العقل الهولاني
 فإذا امتزجت العناصر امتزاجاً قريباً جداً من الاعتدال حدث الإنسان،
 وتجمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية، وتزداد نفساً تسمى ناطقة. ولها
 قوتان: قوة مدركة عالمة، وقوة محركة عاملة.
 والقوة المدركة العالمة تختص بالكليات الصرفة، والقوة المحركة العالمة
 تختص بما من شأن الإنسان أن يعمل، فيستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد
 القبيح والجميل فيما يفعل ويترك. كما أن النظرية تعتقد الحق والباطل فيما ترى.
 ولكل واحدة من القوتين ظن وعقد. والظن ضعف فعل، والعقد قوة فعل.
 والقوة العالمة متشبهة بالعادات، مروية في الصنائع، مختارة للخير
 أو ما يظن خيراً في العمل. ولها الجريزة والغبابة والحكمة العملية المتوسطة
 بينهما، وبالجملة جميع الأفعال الإنسانية، وتستعين كثيراً بالقوة النظرية، فيكون
 عند النظرى الرأى الكلى وعند العمل الرأى الجزئى المعدنحوالمعمول.
 وأما القوة النظرية فلها مراتب، فأول مراتبها أن يكون تهيواً للنفس،

لا للبدن، ولا لمزاج البدن، وذلك التهيؤ بحسب المعانى المعقولة الكلية وقد بان فى كتب المنطق وكتب الطبيعة، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين أن الصورة المعقولة ماهى، والصورة المحسوسة ماهى، والكلية ماهى والجزئية ماهى، وأن هذه القوة كيف تحدث فيها المعقولات الكلية.

وهذا التهيؤ قوة للنفس تُسمى بالعقل الهولانى والعقل بالقوة. وأما تُسمى هولانياً، لأنه كما أن للأجسام هولى لاصورة لها البتة ولكن من شأنها أن تقبل كل صورة محسوسة كذلك فى الأنفس هولى لاصورة لها البتة، ولكن تقبل كل صورة معقولة؛ ولو كانت مخصوصة بصورة محسوسة لما صلحت لأن تقبل الصور المعقولة، على ما نبينه عن قريب، ولو كانت مخصوصة بصورة معقولة لما قبلت غيرها قبولاً مستقيماً؛ كاللوح المكتوب فيه، ولكنها استعداداً فى النفس محض لقبول الصور كلها.

[فصل ٥]

فى أن العقل الهولانى بالقوة عالم عقلى، وأنه كيف يعقل المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوة، وأنها إما تخرج الى الفعل بالعقل الفعال، وأنها أولاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً ومن شأنها أن تصير عالماً عقلياً، أى يحصل فيها صورة كل موجود مما هو بذاته معقول، لحلوله عن المادة، أو ما هو بذاته غير معقول، بل صورة فى مادة، لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما نوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معاً.

والعالم أماً عالم عقلى وأماً عالم حسى. وكل عالم فأنما هو ما هو بصورته، فإذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء فى نفسه عالم. فالعقل الهولانى مستعد لأن يكون عالم الكل، لأنه يتشبه بالعالم العقلى ويشبه بنفسه العالم الحسى. فيكون فيه ماهية كل شيء موجود وصورته. فان عسر عليه شيء:

فإمّا لآئنه فى نفسه ضعيفُ الوجود خسيسُهُ شبيهُ بالعدم، وهذا مثل الهيولى، والحركة، والزمان، واللانهاية؛ وإمّا لآئنه شديدُ الظهور فيبهر القوّة، كالضوء القوى للابصار، وهذا مثلُ مبدأ الكلّ والأمور العقلية الصرفة، فإنّ كونَ النفس الانسانية فى المادّة تورثُها ضعفاً عن تصوّر هذه الظاهرات جدّاً فى الطبيعة فيوشك أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقّ المطالعة واستكملت تشبّوها بالعالم العقلىّ الذى هو صورة الكل عند البارى تعالى وفى علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان. فهذه القوّة التى تُسمّى هيولانياً هو بالقوّة عالم عقلىّ من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأوّل. ولما كان كلّ ما يخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسببٍ مفيدٍ له ذلك الفعل. وينتقش صورة فى شمع عمّا ليس له تلك الصورة؛ ويفيد شىء كمالات فوق الذى له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشىء من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، وإمّا الأقرب إليها فى المرتبة، وهو العقل الفعّال، وكلّ واحد من العقول المفارقة عقلٌ فعّال. لكنّ الأقرب منّا عقل فعّال بالقياس إلينا. ومعنى كونه فعّالاً أنّه فى نفسه عقلٌ بالفعل، لأنّ فيه شيئاً هو قابلٌ للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال، بل ذاته صورةً عقليةً قائمةً بنفسها، وليس فيها شىء ممّا هو بالقوّة وممّا هو مادّة البتة. فهى عقلٌ وتعقل ذاتها، لأنّ ذاتها أحدُ الموجودات. فهى عقلٌ لذاتها ومعقولٌ، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولاً، ولا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول. فامّا عقولنا فيفترق فيها ذلك، لأنّ فيها ما بالقوّة. فهذا أحدُ معانى كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله فى أنفسنا وإخراجه أيّاها عن القوّة إلى الفعل. وقياسُ العقل الفعّال إلى أنفسنا قياسُ الشمس إلى أبصارنا، وقياسُ ما يستفاد منه قياسُ الضوء الخارج للحسّ بالقوّة إلى الفعل والمحسوس بالقوّة إلى الفعل.

فأول ما يحدث من العقل الفعّال في العقل الهولانى هو العقل بالملكة. وهو صورة المعقولات الأولى التى حصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتة مثل أن الكل أعظم من الجزء، وبعضها يحصل بالتجربة مثل أن كل أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوة على كسب غيرها. فتكون كالضوء للأبصار. وإذا حصل العقل بالملكة استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات فختلف بالاعتبار، فانه إذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحد، وتوصلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأما الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحد فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حاله حال المعقولات الأولى. فانه كما أن الكل أعظم من الجزء مقبول بنور العقل الفعّال بلا حجة فكذلك ما صح بالقياس والحد مقبول بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلا حجة. فان النتيجة بالحقيقة تال بين التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أن هناك لو سأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جواب، كذلك ههنا إذا سأل سائل: لم كان القياس الصحيح والحد الصحيح يوجب علماً لم يكن جواب، بل المبدأ هو العقل الفعّال فى جميع ذلك.

فاذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها - وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل - عقلاً بالفعل، لأن له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلاً مستفاداً من خارج، أى من العقلي الفعّال، بطلب وحيلة. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاداً بالقياس الى فاعله.

وغاية كمال العالم العائد أن يحدث منه انسان، وسائر الحيوانات والنبات تحدث، أما لاجله وأما لتلايضع مادة، كما أن النجار الحاذق يستعمل الخشب فى غرضه، فما فضل لا يضيّعه، بل يتخذ قسيّاً، وخيلاً، وغير ذلك. وغاية كمال

الانسان أن يحصل لقوّته النظرية العقل المستفاد ولقوّته العملية العدالة، وهي هنا يختم الشرف في عالم المعاد.

[فصل ٦]

في أنّ المعقولات لا تحلّ جسماً، ولا قوّة في جسم، بل جوهرأ قائماً بنفسه ونحن الآن ملتزمون أن نعرف كيف تأخذ كل قوّة مدركة صورة المدرك، فنقول: إنّ المدرك إذا كان ذاتاً عقليّة فلا يجوز أن يدركه قوّة حسية ولا قوّة في جسم بوجه من الوجوه.

والبرهان على ذلك أنّ كلّ قوّة في جسم فإن الصورة التي تدركها تحلّ جسماً لا محالة، ولو كان محلّه مجرداً عن الجسم لكان لتلك القوّة قوام دون الجسم، ثم لا يجوز أن يكون لصورة عقليّة، كيف كانت، عقليّة بذاتها أو بتجريد العقل لها، تصوّر وحلول في الجسم، وذلك لأنّ كلّ معنى وذوات عقليّة فهي بريئة عن المادّة وعن عوارض المادّة. وأنما هوحد فقط.

ثم كلّ صورة تحلّ جسماً فقد يمكن فيها أن تنقسم. فان تشابهت الأقسام فيكون الشيء لم يدرك مرّة، بل مراراً كثيرة، بل مراراً بغير نهاية بالقوّة. وإن لم تتشابه الأقسام وجب أن تختلف، فيجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامة، وبعضها قائماً مقام الجنس، لأنّ أجزاء تلك الصورة تكون أجزاء معنى الذات، ومعنى الذات لا يمكن أن يُقسّم إلا على هذا الوجه. لكن القسمة ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة، بل يمكن على جهات مختلفة، فيمكن أن تكون أجزاء الصورة، كيف اتفق؛ فصلاً أو جنساً، فلنفرض جزءاً جنساً وجزءاً فصلاً معيّناً. ولنقسم على خلاف تلك القسمة؛ فان كان ذلك بعينه فهذا محال، وإن كان فصل آخر وجنس آخر حدث للشيء فصول كيف اتفق وبغير نهاية وأجناس كذلك فهذا محال.

ثم كيف يجوز ولم يجب أن تكون صورة هذا الجانب مختصاً بآته جنس

وصورة هذا الجانب أنه فصل. وإن كان هذا الاختصاص يُحدثُ بتوهم القسمة فالتوهم بغير صورة الشيء، وهذا محال؛ وإن كان موجوداً فيجب من ذلك أن يكون عقلنا شيئين، لا شيئاً واحداً. والسؤال في كل واحد من الشيئين ثابت، فيجب أن يكون عقلنا أشياءً بلانهاية، فيكون للمعقول الواحد مباد معقولةً بلانهاية. ثم كيف يمكن أن يحصل من المعقولين معقول واحد، ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها لطبيعة الجنس، فيجب أن يحلَّ طبيعة الفصول وصورتُه في الجسم حيثُ طبيعة الجنس، فيستحيل.

ثم الواحد الذي لا قسمة له كيف يُعقل، والحدُّ من جهة ما هو حدٌّ واحدٌ، فكيف يُعقل من جهة وحدته. والفصول المجردة لا تنقسم بالفصول، والأجناسُ المجردة التي ليس لها أجناس، وصورة المعقولات التي لا قسمة لها إلى مبادئ حدود كيف تُعقل.

وقد بان واتضح أن المعقولات الحقيقية لا تحلَّ جسماً من الأجسام ولا تقبلها صورةً متقررةً في مادة جسم، هذا قسم.

[فصل ٧]

في أن المحسوسات لا تعقل البتة من جهة ما هي محسوسة، بل تحتاج إلى آلة جرمانيّة تحسّ بها أو تتخيّل فإنّ القوّة العقلية تنقلها من المحسوسة إلى المعقولة، وإنّ ذلك كيف هو

• ونعود إلى الرأس ونقول: وأمّا إن كان المدرك ذاتاً محسوساً فلا يجوز أن يعقل أيضاً على ما هو عليه من محسوسيته، لأنّ محسوسيته توجب أن تتخيّل له في التصوّر أجزاء متفارقة، فتكون مثلاً زاوية في جانب، وخط في جانب آخر، ويد في جانب، ورأس في جانب آخر، وإذا افترقت في التصوّر هذا الافتراق فأمّا أن يكون ذلك لافتراقها في المعنى أو لافتراقها في المادة. وافتراقها في المعنى والصورة لا يوجب أن يوجد فيها افتراق في التخيّل. وذلك لأنّ المعاني المختلفة

قد تتخيل معاً. مثل سواد وصلابة وشكل. والمعاني المتفقة قد تتخيل متفرقة. مثل يدين ورجلين، فبقى أن يكون السبب في ذلك افتراقها في المادة فوجب أن يكون قابلها معنى في المادة. وإن شئت أن تستقصى هذا، فتأمل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحسّ والمحسوس.

ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جرّدها عن المادة وعلائقها معاً، ورفع الكثرة وأخذ الكلية المشتركة، لأنّ الكثرة تابعة للمادة، والمعنى لا كثرة فيه، ورفع ما يلحق المعنى من وضع وشكل وكميّة وأين، فإنّ جميع ذلك من علائق المادة ولو كانت من علائق الحدّ والمعنى لما اختلف زيد وعمر وفي وضع وأين وكم مع اتفاقها في الصورة.

فقد بان أنّه ليس شيء معناه محسوس بمعقول، ولا ممّا هو معقول بمحسوس، وأنّ العقل هو الذي يخلص المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها وإتّما يعقل بالملكة المستفادة من الشيء الذي هو بذاته عقل، وبجوهره معقول، لا بأن يجرده العقل عن هيئة غير معقولة فيصير معقولاً. وبالحرى أن يكون مثل هذا الجوهر مبدأ لأن يعقل به غير ما ليس بذاته معقولاً. وذلك لأنّ الذي هو بذاته فهو مبدأ في كلّ شيء لما ليس بذاته. فالحرار بذاته هو الذي يسخن والبارد بذاته هو الذي يبرد. فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوّة إلى الفعل.

[فصل ٨]

في مراتب تجريدات الصّور عن المادّة

ونقول: أنّ كلّ إدراك حسّيّ وتخيّلٍ وهميّ وعقليّ فهو بتجريد

الصورة عن المادّة ولكن على مراتب:

فالحسّ يجرد الصورة عن المادّة، لأنّه مالم يحدث في الحاسّ أثر من المحسوسات فالحاسّ عند كونه حاسّاً بالفعل وكونه حاسّاً بالقوّة على مرتبة واحدة. ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه

إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسه به، فيجب لامحالة أن تكون صورته متجردة عن مادته. ولكنّ الحسّ لا يجرد هذه تجريداً تاماً، لكن يأخذها مع علائق المادة وبإضافة إلى المادة، حتى إذا غابت المادة بطلت تلك الصورة. و أما الخيال فيأخذ الصورة تجريداً أكثر، وذلك لأنّ تلك الصورة تكون فيه ولا مادتها، وتكون فيه وإن غابت المادة أيضاً، ولكن لا تكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادة. فإنّ الخيال لا يتخيل إلا ما أحسّ ولا يتخيل انساناً [من جهة ماهو انسان بحيث يشاركه فيه كلّ انسان بل] من جهة ماهو انسان ما و بقدر ما من الكم والكيف و الأين والوضع.

ثم الوهم يجرد الصورة عن المادة أكثر، لأنّه يأخذ معاني غير محسوسة، بل هي معقولة، لكن لا تأخذها كليّة معقولة، بل مربوطة بمعنى محسوس. مثلاً أنّ الوهم لا يتوهم الضارّ والنافع بما هو ضارّ ونافع كليّ، بل بما هو هذا الشخص. وأما العقل فانه يجرد الصورة تجريداً تاماً، فيجردها عن المادة ويجردها عن إضافة المادة و يأخذها حدّاً محضاً. وأما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقله إلى هذه المعاني.

ومن شأن هذه القوّة العقلية أن تصير عالماً، لأنّ العوالم هي ماهي بصورها، وهي تأخذ صورة كلّ محسوس ومعقول فترتب فيها من المبدء الأوّل إلى العقول التي هي الملائكة المقربة، إلى الأنفس التي هي الملائكة بعدها، إلى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته، فيكون عالماً عقلياً، مشرقاً بنور العقل الفعّال، باقى الذات.

فإنّنا قد أوضحنا أنّ المعقولات لا تحلّ جسماً ولا قوّة في جسم، فإنّ هذه القوّة غير جسم ولا منطبع في جسم. فإن كانت في جسم، فبمعنى آخر، على ما ذكره.

[فصل ٩]

فى استقصاء القول فى أَنَّ العقل لا يعقل بآلة ولا تفسد النفس منّا بفساد الآلة ومما يوضح أَنَّ هذه القوة لجوهر غير جسم ولا فى جسم، وهو المسمى بالنفس الناطقة، أَنَّ معقولات هذه القوة بالقوة أمور غير متناهية، واعتبر ذلك من الصور العددية والأشكال الهندسية. فهى أذن قوة على أمور غير متناهية ليس شىء منها ممتنعاً عليها، وقد صححنا أَنَّهُ ولا قوة من القوى الجسمانية تكون غير متناهية.

وأيضاً فإنّ هذه القوة إن كانت تعقل بذاتها فلها قوام بذاتها، لأنّ الذات قبل الفعل، فماليس له انفراد قوام ذات فلا يجوز ان يكون له انفراد بفعل، لكن هذه القوة تفعل بذاتها بآلة، وذلك لأنّها تعقل ذاتها وتعقل آلتها وتعقل أنّها عقلت، وليست لها آلة إلى آلتها ولا إلى ذاتها وفعلها. ولو كانت تعقل بآلة لكانت لاتعقل الآلة ولا ذاتها ولا فعلها، إذ كانت الآلة لها بينها وبين غيرها، ولم يكن بينها وبين ذاتها وآلتها وفعلها آلة. ولهذا كان الحس لا يحس ذاته ولا آله ولا إحساسه، لأنّه كان يحس بآلة.

فاذن للجوهر الذى له قوة العقل انفراد بذات وقوام بذات. ولو كانت تعقل بآلة لكانت الشيخوخة توجب فى كلّ شيخ وهناً فى العقل، كما توجب وهناً فى الوهم والحدس والحس والتخيّل. فإنّ ذلك بسبب أنّ فعل هذه القوى بالآلة. فاذا كلت الآلة كلّ الفعل، ولو أعطى الشيخ بصرأ مثل بصر الشاب لأبصر كما يبصر الشباب.

فقد بان أنّ العقل ليس بآلة جسمانية، وإلاّ لكان لا يمكن ان يبقى على حالة واحدة فى الشيوخ البتّة. ولكنّ العقل فى أكثر الأمر يزداد قوة بعد الأربعين وهناك يأخذ البدن فى الضعف.

وأيضاً فلو كان العقل فاعلاً بآلة من البدن لكان قوة العقل تستقص

باستعمالها في المعقولات الصعبة لانفعال الآلة، ولما كانت إذا ادبرت عن معقول قوى لم يدرك الضعيف، لأن الآلة تكون انفعلت. مثل أن الحسّ يضعفه استعمال المحسوسات القويّة ويبقى بعدها فيه أثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات العقلية الضعيفة، وهذا في الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والملامس واحد. ولو كانت هذه القوة العقلية تعقل بجسم لما كانت تعقل الاضداد بعقل واحد. فهذه اقناعات يمكن أن تُردّ إلى البرهان. فاما الحقيقي فهو ماسلف ذكره. وههنا براهين أخرى حقيقية لانطول الكتاب بتعديدها.

فقد بان واتضح أن النفس الانسانية مستغنية في القوام عن البدن، وفساد البدن ليس سبباً لفسادها. وذاته ليس سبباً لفساده، وضده ليس سبباً لفساده، لأن الجوهر لا ضده؛ وعلته الموجودة وهو العقل الفعال ليس سبباً لفساده، بل لوجوده وكماله. فلا سبب له إذن في فساد، فهو اذن باق دائماً.

[فصل ١٠]

في حلّ شبه اعتمدها بعض من يرى أن النفس الناطقة كمال غير مفارق ويجب أن لا تشتغل بما يقال: إن النفس لو كان كمالاً مفارقاً لكان كالربّان للسفينة وكان يجوز أن يدخل ويخرج مثل ما يدخل ويخرج الربّان. وذلك أنه ليس إذا شبه شيء بشيء من جهة فيجب أن يشبه من كلّ جهة، ولا النفس توصف بالدخول والخروج، بل هي بذاتها في الجوهر مباين لكلّ مكان ومكانى. ولكن يقال: إنه في هذا البدن، لأنّ تدبيره و تحريكه ومبادئ إدراكه والقوى الفائضة منه مخصوصة بالبدن الذي إنّما وجدت هذه النفس مع وجوده وأنّ هذه العلاقة بينهما ثابتة ماثبت الجسد. فاذا فسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقاً بحاله.

ولا بما يقال: إنه لو كانت مفارقة للبدن لما كان يتحد منها حيوان او انسان واحد كما يتحد أشياء من الصورة والمادة فنقول: إنه بالحقيقة لا يتحد من المادة

والصورة شيء واحد من كل جهة، بل يتحد منهما شيء هو واحد بحده الكائن منهما أو يفعله الذي يتم من صورته، وتكون الصورة مختصة في تكملها بهذه المادة، لكن اتفق في الصورة المادية أن لا يتم منها هذا المعنى، إلا أن يوجد في المادة منطبعة، بل وجودها لا يمكن إلا هكذا، إلا أن حدوث شيء واحد منها يقتضى هذا.

فان كانت الصورة ليست مادية، لكنها تكمل مادة، ويحدث من اختصاص فعلها به نوع من مادة محسوسة وصورة معقولة. فلاكبير عجب. فان مفارقة الذاتين في الجوهر ليست تمنع اتحاد ذات واحد. وكذلك إذا افترقا في ماسوى الذات، وكان هذا مكانياً وهذا غير مكانى، أو كلاهما مختلفين في مكانيهما. والعجب أن هذا قائل هذا القول يحمل هذا العقل الفعّال فيطبعه في مادة هذا الجسم ويجوز منهما أن يحدث انسان كامل من جهة ما هو انسان كامل. والعقل الفعّال أبعد الأشياء من أن ينطبع في المادة،

وبعد ذلك فيجوز أن يكون العقل الفعّال الغير المائت والفساد ولا المتجزى في زمان واحد موجوداً في أبدان غير واحدة على سبيل الحلول بواسطة التهيؤ الذى للمزاج، فهو لا يستغرب هذا، ويستغرب غيره.

ولا بما يقال: أنه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس، كما أن السفينة لا تفسد بمفارقة الربان، فان السفينة إنما لا تفسد عند مفارقة الربان بأن صورتها التى لها بما هي سفينة، كونها بحيث تصدر منها ما اتحدت له، وليس لذلك المعنى اسم، وكذلك الجسد لا يفسد عند مفارقة النفس صورته الجسدانية ويفسد كونه بحيث يصدر عنه افعاله من جهة ما هو لا جسد فقط، بل حيوان أو انسان. وهذه الصورة طبيعية ذاتية، وتلك العلاقة التى بين السفينة والربان صناعية، وزوال المعنى الصناعى لا يكون كزوال المعنى الطبيعى، وكذلك التأثير الواقع بزوال الربان لا يكون ظهوره فى جوهر السفينة كالتأثير

الواقع يزوال النفس.

وبالجملة لا يجب أن نشتغل في هذه الأشياء بالأمثلة، بل بالبراهين، وقد بينا أن قوة العقل بجوهر غير جسديّ ولا منطبع في جسد، ونسميه نفساً ناطقةً.

[فصل ١١]

في أن النفس الناطقة كيف تكون سبباً للقوى النفسانية الأخرى فينا وهذه النفس الناطقة هي سبب أيضاً للنفس الحسّاسة والنامية والمحركة في الإنسان، وإن كان سببها في غير الإنسان غير هذه النفس، وهو العقل الفعّال. على أن العقل الفعّال أيضاً سبب مع نفس الإنسان لسائر القوى التي في الإنسان. ومثال ذلك أن من شأن النار إذا وجدت كوةً أو منفذاً في بيتٍ أن تضيء أو تسخن هواه.

فإن اتفق أن كان البيت من التهيوّ بحيث يشتعل فيه سراج أو ينفذ جوهره ناراً، فحينئذ يكون النور والحرارة فيه من الخارجة والداخلة معاً. فما كان من الأبدان المتكوّنة ذوات الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهرأ مثله بالقوة بل آثاراً منه، قبل القوى النفسانية فقط بحسب تهيوّه؛ وما كان بحيث يمكن أن يقبل هذا الجوهر قبله، فحدث من ذلك الجوهر ومن العقل الفعّال معاً فيه القوى النفسانية.

[فصل ١٢]

في أن النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن

ونقول: إن هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانيّ، وذلك لأنّ الأنفس الانسانية كثيرة بالعدد، وهي جواهر غير هيولانية؛ فكثرتها إمّا أن تكون لذاتها اولعّة المادّة والهيولي.

فإن كانت كثرتها واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الأنفس الانسانية بالفصول، وظاهر أن هذا محال. بل الأنفس الانسانية نوع واحد، فينبغي

أن يكون اختلافها بسبب الأبدان التي لها، ولأجلها تكثرت. ثم إذا تكثرت في الحدوث معها صار لكل واحد منها ذات على حدة، وأيضاً اكتسبت هيئات مادية بها تتغير.

وإن كان تكثر نفس زيد وعمرو بسبب المادة، فأمّا أن يكون ذلك بدنا زيد وعمرو وإما أن لا يكون. فإن لم يكن بدنا زيد وعمرو وجب أن يكون بدنا انسانين آخرين قبلهما، فأنه لا يمكن أن يقال أن سبب تكثرهما أبدان قبل أبدان بلانهاية، لا بدنا زيد وعمرو، فأنه إن كان حالّ بدنين لهما حالّ بدني زيد وعمرو فليس ولا شيء من الأبدان سبب تكثرهما، إذ كانا قبل كلّ بدنين هما مستكثرين مختلفين، بل يجب أن يكون بدنان لا محالة هما علّتا تكثرهما. فأن الأمر الجزئي علّته أمر جزئي والأمر الكلّي علّته أمر كلّي. فتكثر النفس الانسانية على الإطلاق لتكثر الأبدان الانسانية على الإطلاق. وأمّا تكثر هذين النفسين فلتكثر هذين البدين لا غير، فقد وجب أن النفس الانسانية علل تكثرها أبدان انسانية. فلا يجوز أن توضع سابقة لتلك الأبدان وإلا لم تكن مستكثرة ولم تكن نفس زيد غير نفس عمرو، وكلّ واحد ليس له عظم، ولا يجوز أن ينقسم إلى اثنين مستفرقين البتة. فوجب أن لا يصير في الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو، ولا بالعدد. وهذا محال. فقد بان أن الأنفس الانسانية حادثة مع حدوث الأبدان الانسانية، ولا يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت، بل هو على المجرى الطبيعي، لأنّ الأمر الاتفاقي لا يكون دائماً او أكثرية، وهذا دائم لكلّ نفس. فبيّن أنّه كما يتولّد بدن إنسان على المزاج الخاصّ بالإنسان فيتولّد معه نفس انسانية علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّة.

[فصل ١٣]

في منع التناسخ

وإذا كان هكذا فلا يجوز أن تكون النفس التي تفارق تعود فتدخل بدناً آخر

من الناس. فإنَّ البدن الحادث يحدث له معه نفس، فإن صار له نفس أخرى صار ذلك الانسان ذاتين، لكن كلَّ انسان اتما هو ذو نفس واحدة، ولا يشعر إلا بنفس واحدة، وإن كانت له نفس أخرى لا يشعر بها ولا يحدث له منها فائدة فليست تلك نفساً له، لأنَّ كون النفس في البدن ليس أنَّها تودع زاوية من البدن، او يكون عرضاً في جزء من البدن، بل على أنَّها مدبّرة للبدن مستعملة له. فقد بان ووضح أنَّ الانفس الانسانية حادثة وباقية بعد المادّة بلاكروور في الأبدان ولا تناسخ.

[فصل ١٤]

في الدلالة على السعادة الآخريّة الحقيقيّة وأنَّها كيف تتمّ بالعقل النظريّ والعمليّ معاً، وأنَّ الأخلاق الرديّة كيف تضادّها، ولم امرنا بالعدالة، والاشارة إلى الشقاوة التي تقابلها

والذي بقى علينا أن نوضحه أحوال الأنفس بعد المفارقة، ويجب أن نقدم لذلك مقدّمات فنقول: إنَّ لكلّ قوّة فعلاً هو كمالها، وحصول كمالها سعادتها، وكمال الشهوة و سعادتها هو اللذة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، والوهم الرّجاء والتمنّى، والخيال تخيل المستحسنات. وكذلك كمال الأنفس الانسانية أن يكون عقلاً مجرداً عن المادّة وعن لواحق المادّة، فإنَّ النفس الانسانية ليس فعلها الذي يختصّ بها ادراك المعقولات فقط، بل بمشاركة البدن أفعال أخرى لها بحسبها سعادات، وذلك اذا كانت هي على ما ينبغي، وذلك أن تكون تلك الأفعال سائقة الى العدالة.

ومعنى العدالة أن تتوسّط النفس بين الأخلاق المتضادّة فيما تشتهى ولا تشتهى، وفيما تغضب ولا تغضب، وفيما تدبّر به الحياة ولا تدبّر

والخلق هيّة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له، فإنَّ العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوّة البدنيّة يقتضى أموراً، والنفس بالقوّة العقليّة تقضى أموراً مضادّة

لكثير منها.

فتارةً تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارةً تُسلم للبدن فيمضى البدن في فعله، فاذا تكرر تسليمه له أحدث ذلك في النفس هيئة إزعائية للبدن حتى أنه يعسر عليه بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته، وإذا تكرر منعه له حدث في النفس هيئة غالبية يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل إليه ما كان لا يسهل قبل.

وإنما يقع هيئة الاذعان وقوع أفعال من طرف واحد في التقصير والافراط، وإنما تقع هيئة الاستيلاء بان يجرى الأفعال على التوسط، فلا يمكن إيجاب شيء بعد سلب شيء، فإن الفاتر مثلاً لا حار ولا بارد بالحقيقة. فإن الهيئة الاستيلائية ليست هيئة غريبة من جوهر النفس، بل من طبع التجرد والتفرد عن المادة ولواحق المادة، والهيئة الإزعائية هي الغريبة المستفادة من المادة المضادة لما عليه بمقتضى جوهر النفس.

فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصصها هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية.

ثم اللذة تتبع الإدراك لا حصول الكمال، بل اللذة هي إدراك الملائم. فاللذة الحسية هي إدراك الملائم الحسى، ويجب أن يكون بغتة. وذلك أن الحس إنما يحسّ بالخلاف، ولا يحسّ شبيه الآلة في الكيف. فاذا استقرّ الكيف الحسى في الآلة لم يحسّ بها من الوارد عليها، فأنما يكون إذا قبل الاستقرار، ولهذا تكون اللذة الحسية هي الحسّ بالملائم بغتة. وأما الملائم الحسى فاذا وصل ووجد ولم يحسّ لم يكن لذة. فكذلك الغلبة إذا وقعت ولم يحسّ بهالم تكن لذة. وقد أخطأ من ظن أن اللذة الحسية هي الرجوع الى الحال الطبيعية. فاذا بلغت لم تكن لذة. فإن هذا ليس بلذة، بل سبب في بعض الأشياء لوقوع اللذة،

لكنّ اللذة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة ما ذلك الرجوع ملائم. و بالجملة فإنّ اللذة الحسيّة هي الاحساس بالملائم. وكذلك كلّ لذّة وملائم كلّ شيء هو الخير الذي يخصّه، والخير الذي يخصّ الشيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوته.

فملائم النفس الناطقة تعقل الخير المحض والموجودات الكائنة عنه على النظام الذي يجعلها في واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقل ذاته. فادراك النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذّتها.

وقد يجوز أن يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قديصل إليه ويحصل له ويدركه، فلا يلتذّ به، او يشتهي ويلتذّ مالم يس بالحقيقة لذيداً لسبب خارج، لأنّ هذا أمر غريب غير ذاتي له، فسببه عارض غريب، لامحالة. وهذا مثل ما أن الحاسة الذوقية إذا عرض لها آفة لم تستطع الحلّ، ولم تلتذّ به، وربّما اشتتهت من الطعوم مالم يس لذيداً بالحقيقة. وكذلك الشمّ للروائح. والسبب في ذلك أن لا تشعر بالملائمة.

وكذلك ليس بعجيب أن لا تستلذّ النفس الناطقة بما يحصل لها من كمالها، وتستلذّ غير ذلك، إمّا لمرض نفسانيّ، وإمّا للبدن الذي يقارنها.

وكما أن الآفة إذا زالت عن الحاسة عادت الى مالها بالطبع، فكذلك مقارنة النفس للبدن إذا بطلت ورجعت النفس الى جوهرها وجب أن يكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف او يقاس به اللذة الحسيّة، وذلك لأنّ اسباب هذه اللذة أقوى واكثر والزّم للذات.

فأمّا قوتها، فلأنّ الادراك عقليّ محصل لحقيقة الشيء الملائم والخير الخاصّ بالمدرک. وأمّا الشهوانيّ فادراكه ظاهريّ غير متوغّل الى حقيقة الشيء الملائم، بل إنّما يصل الى ظاهره وبسيطه، وكذلك ما يجري مجراها. ولأنّ المدرک والمنال ليس مأكولاً أو رائحة أو ما أشبهها بل الشيء الذي هو البهاء

المحض والخير المحض والذي عنه يفيض كل خيريّة وكلّ نظام وكلّ لذة، وكذلك ما يعدّ من الجواهر الروحانيّة الملكيّة التي هي معشوقات بذواتها. وأمّا أكثر، فلأنّ مدرك العقل هو الكلّ ومدرك الحسّ بعض من الكلّ، والحسّ بعض الأشياء المحسوسة ينافيه وبعضها يلائمه، والعقل وكلّ مدرك معقول يلائمه ويكمل ذاته.

وأما ألزم للذات، فلأنّ الصور المعقولة التي يعقلها العقل تصير ذاته، فيرى ذلك الجمال لذاته، والمدرك أيضاً ذاته فالمدرك والمدرك راجع كلّ واحد منهما على الآخر، فوصول سبب الالذاد الى المستلذّ أشدّ وأوغلّ في ذاته. وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الأوّل بذاته وبادراك ذاته، وللروحانيّين. ومعلوم أنّ اللذة التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والقضم. ونحن لا نشتهي هذه اللذة بالطبع، بل بالعقل، ولا نحن إليها ولا نتصوّرها. وإن كان البرهان والعقل يدعوان إليها.

ومثلنا في ذلك مثل العتّين، فأنّه لا يحنّ الى لذة الجماع ولا يشتهي، لأنّه لم يجربّه ولم يعرفه، وإن كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدلّه على أنّ هاهنا للجماع لذة. فكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها ولا نتصوّرها. ولو كنّا نتصوّر كيفيّة ملائمة المعقولات للنفس أو نشعر بها، لكنّا لاندركها إلّا ويحصل لنا هذه اللذة والسعادة، ولكنّا لاندركها ولا ندرك الملائمة التي لها من جهة الشعور بها بسبب المادّة. فإذا فارقنا البدن وكنّا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمال القبول، طالعنا دفعةً المعشوقات الحقيقيّة واتّصلنا بها، ولم يكن لنا نظر البتّة الى ماتحتنا من العالم الفاسد، ولا ذكرنا شيئاً من أحوالها، وحصلنا في السعادة الحقيقيّة التي لا يمكن أن توصف.

ونحن في الدنيا وفي البدن قد نلتذّ بعض اللذة بادرّاك الحقّ، إلّا أنّها

ضعيفة خفيفة خاملة لعلّة البدن، وإنّما يمكننا أن نتوصّل إلى هذه السعادة إذا فارقنا البدن على الحقيقة. وإنّما يكون مفارقتنا البدن على الحقيقة إذا فارقنا وليس فينا هيئة بدنية ممّا يحصل على سبيل الازدعان، فإنّا فى الدنيا لم نكن مستغرقى الأنفس فى الأبدان وكان البدن مع ذلك يعوقنا عن الشعور بلذّة الكمال الذى نكتسبه من غير مخالطة ولا ملازمة، بل بسبب الهيئات التى للنفس مع البدن والاقبال الذى للنفس على البدن. فإذا فارقت النفس البدن ومعها تلك الهيئات بأعيانها كانت كأنّها غير مفارقة، فهذه الهيئات تمنع النفس عن السعادة بعد البدن، ومع ذلك فيحدث نوع من الأذى عظيماً، وذلك لأنّ هذه الهيئات مضادة لجوهر النفس غريبة، وكان إقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادّتها. والآن إذ زال ذلك الاقبال فيجب أن تحسّ بما يضاها فتأذى به أشدّ أذىً.

وهذا نظير لمن به آفة او مرض وله شغل شاغل فيغفل عنه. فإذا فرغ عن ذلك أحسّ به، ولكن لأنّ هذه الهيئات غريبة فلا يبعد أن يكون ممّا يزول على الدهر. ويشبه أن تكون الشرائع جاءت بمثل ذا المعنى، فقول: «إنّ المؤمن الفاسق لا يخلّد فى العذاب».

وأما النقص الذاتى للشاعر به فى الدنيا والكاسب شوقاً لنفسه إليه، ثم تارك الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتساباً تاماً، والمعول على العصبية والجحده، فهى الداء العياء. والألم الكائن عنه بازاء اللذّة الكائنة عن مقابله. وكما أنّ اللذّة الآخريّة أجلّ من كلّ إحساس ملائم، من مزاج او التيام تفرّق اتصال، كذلك ذلك الألم أشدّ من كلّ إحساس بمناف من مزاج نارى او زمهريرى، او تفرّق اتصال بكلّ ضرب وقطع. ونحن أيضاً لانتصوّر ذلك الألم للمعنى الذى قرّرناه. وكما أنّ الألم الحسى هو الاحساس بالمنافى بالشوق والحركة إلى ضدّه، كذلك هذا الألم.

وكما أَنَّ الحَدِيدَ لآفةٌ عرضت له لا يَحْسُ بالسببِ المولم، والمريضُ لا يشتهي الطعامَ وإن كان به جوعٌ بوليموس وهو لا يشعر به، فإذا زال السببُ أحسَّ بالشوق الطبيعي الذي له إلى راحته وعذابه وسعادته؛ كذلك النفس في البدن لا يشتدّ منها الشوق إلى قوةٍ كما لها الذي يخصّها بعد التنبيه له إلا إذا فارق البدن وخلا بماله في جوهره.

واعلم أَنَّهُ كما أَنَّ الصبيان لا يحسّون بالذات والآلام التي تخصّ المدرّكين ويستهنّون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو بالحقيقة غير لذيّذ ويكرهه المدرّكون، كذلك صبيان العقول، وهم أهل الدنيا والبدنيّون، عند مدرّكي العقول، وهم الذين تخلّصوا عن المادّة.

[فصل ١٥]

في السعادة والشقاوة الوهميّة في الآخرة دون الحقيقة

وأما الأنفسُ الجاهلةُ فإنّها إن كانت خيرةً ولم يحدث فيها شوق إلى المعقولات البتة على سبيل اليقين، فإنّها إذا فارقت المادّة بقيت، لأنّ كل نفسٍ ناطقةٌ باقيةٌ، ولم تتأدّ بالهيات المنافية، وحصل لها السعادةُ الظنيّةُ، فإن رحمة الله واسعةٌ، والخلاصُ فوق الهلاكِ.

قال بعض أهل العلم، ممن لا يجازف في ما يقول، قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيّون، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنيّة، وإنّما لأنفسهم انهازينة أبدانهم فقط، ولا تعرف غير الأبدان والبدنيّات، أمكن أن يعلّقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلّق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه مهيّةُ بهيّةِ الأجسام دون الأبدان الانسانيّة والحيوانيّة التي ذكرنا، ولو تعلق بها لم تكن إلاّ نفساً لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرمًا سماويّاً، لا أن

١ - قال نصير الدين الطوسي: وأظنه يريد الفارابي. (شرح الاشارات، ج ٣، ص ٣٥٥).

تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم ومدبرة له ؛ فإن هذا لا يمكن، بل يستعمل ذلك الجرم لا مكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه. فان كان اعتقاده في نفسه وفي أفعاله الخير وموجب السعادة، رأى جميلاً، فيتخيل أنه مات، وقبر، وكان ساير ما في اعتقاده للأخيار.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة والأبخرة، مقارناً لمزاج الجوهر الذي يسمى روحاً، الذي لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به، لا بالبدن، وأنه لو جاز أن لا يتحلل ذلك الروح مفارقاً للبدن والأخلاق، ويقوم، لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.

قال: وأضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضاً، ويتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في «السنة» التي كانت لهم من العقاب للأشرار؛ وإنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة، بسبب أن التخيل والتوهم إنما يكون بآلة جسمانية.

وكل صنف من أهل الشقاوة والسعادة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو جنسه بعده به.

والسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة، ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به، ويكون اتصال بعضها ببعض، لا على سبيل اتصال الأجسام، فتضيق عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول، فيزداد فسحة بالازدحام.

[فصل ١٦]

الشروع في ذكر النبوة وأن الأنبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات
بلا تعلم بشرى

الناس المستحقون لاسم الانسانية هم الذين يبلغون في الآخرة السعادة الحقيقية، وهؤلاء على مراتب أيضاً. وأشرفهم وأكملهم الذي يختص بالقوة

النبويّة. والقوّة النبويّة لها خواصُّ ثلاثة، قد تجتمعُ في إنسانٍ واحدٍ، وقد لا تجتمع، بل تتفرّق.

فالخاصّة الواحدةُ تابعةٌ للقوّة العقلية، وذلك أن يكونَ هذا الإنسانُ، بحدسه القوى جدّاً، من غير تعليمٍ مخاطبٍ من الناس له، يتوصل من المعقولاتِ الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعّال. أمّا أن هذا وإن كان أقلّيّاً نادراً فهو ممكنٌ غيرٌ ممتنع، فبيانه بما أقول:

إنّ الحدسَ ليس ممّا يدفعه العقلاء. والحدسُ هو التفتُّنُ للحدِّ الأوسط من القياس بلا تعليم. وإذا تأمّل الإنسانُ فإنّ جميع العلوم جاءت بالحدس، فهذا حدسٌ شيئاً، وذلك الآخر تعلّم ما حدس هذا، وحدسٌ شيئاً آخر. كذلك، حتّى بلغ العلمُ مبلغه؛ فكلُّ مسألةٍ فالحدسُ فيها جائزٌ، والنفسُ القويّةُ فحدسُ كلِّ مسألةٍ عليها جائزٌ، ليس بعضُ المسائلِ أولى من بعض. ثمّ من الأنفس ما هو كثيرُ الحدس، ومنه ما هو قليلُ الحدس.

وكما أنّ النقصان في الحدس ينتهي إلى عدم الحدس، فيكونُ واحدٌ من الناس لا سبيلَ له إلى حدس شيءٍ أو تعلّم، بل ويكون ممّن لا يمكنه أن يعلم شيئاً، لضعفِ قوة ذهنه؛ كذلك يمكن أن يكونَ في طرفِ الزيادة ممّن يحدس أكثر الأشياء أو كلّها، حدساً لقوّة نفسه، لأنّه ليس لقوّة الذهن حدٌّ لا يجوز أن يتوهّم ازيدُمنه، إلى أن يكون حادساً لكلّ معقول، وهنالك تكون النهاية.

وكما أنّ الحدسَ أيضاً قديقع في زمان أطول وفكرة أطول، وقديقع في زمان أقصر وفكرة أقصر، فكذلك قديمكُن أن يكون للحدس القصير حدٌّ أو قريبٌ من الحد، وللطويل حدٌّ أو قريبٌ من الحد.

فبيّن من هذا أنّه ليس يمتنعُ أن يوجد من أشخاصِ الناس من يحدس المعقولاتِ كلّها أو أكثرها في أقصر الأزمنة، فيستمرُّ من الأوائل العقلية إلى الثواني العقلية على سبيلِ التركيب استمراراً نافذاً.

ولا يبعد أن يكون مثل هذه النفس قوّة غير مدعنة للطبيعة، وممتنعة على المجاذبات الشهوانية والغضبية إلا على ما يحكم به العقل.
فهذا هو أشرف الأنبياء وأجلهم، وخصوصاً إذا انضم، إلى خاصته هذه، ساير الخواص التي أذكرها. وهذا الانسان كأن قوّة العقلية كبرت والعقل الفعال نارٌ فيشتعل فيها دفعةً ويحيلها إلى جوهره، وكأنه النفس التي قيل لها: «يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار، نورٌ على نور».

[فصل ١٧]

فى أن الوحي بالمغيبات كيف يكون، والرؤيا الصادقة كيف تكون، وبماذا تفارق النبوة الرؤيا

وأما الخاصة الأخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للانسان الكامل المزاج. وفعل هذه الخاصة هو الانذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات؛ وقد يكون هذا لاكثر الناس فى حال النوم بالرؤيا. وأما النبى فأنما يكون له هذه الحال فى حال النوم واليقظة معاً.

فأما السبب فى معرفة الكائنات فأتصل النفس الانسانية بنفوس الأجرام السماوية التى بان لنا فى ما سلف أنها عالمة بما يجري فى العالم العنصرى، وأن ذلك كيف هو، وأن هذه الأنفس فى الأكثر إنما تتصل بها من جهة مجانسة بينهما، والمجانسة هى المعنى الذى هناك يقرب إلى مهمات هذه.

فاكثر ما يرى ممّا هناك هو مجانس لأحوال بدن هذه النفس او من يقرب منه، وإن كانت تتصل اتصالاً كلياً فأنما يتأثر منها فى الأكثر تأثراً أكثرى كان يقرب من همها. وهذا الاتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما فى الأمور الجزئية. وأما الاتصال العقلى فذلك شىء آخر، وليس كلامنا فيه. ثم الخيال يقطعه عن خاص أفعاله فى اليقظة شيئان: أحدهما دونه، وهو الحس، فإن النفس والحاس المشترك إذا أقبل على الانفعال من

المحسوسات أعرضتنا عن الخيال. وجذبنا الخيال إليهما وفعلا فيه وشغلاه عن فعله الخاص، فلم يكن للخيال فعل قوى. والثاني فوقه، وهو العقل، فإنّ العقل لا يُمكنُ الخيال من الاشتغال بفعله الخاص، لاستعماله آياه آلةً لنفسه دائماً، وبهذا لا يتمكن التخيل من الاقبال على الصور غير الموجودة.

وإذا سكن فعل أحد الشئيين قوى الخيال. أمّا الحسّ، فإذا تعطل فعله عند النوم، وأمّا العقل، فإذا لم تصلح الآلة لاستعماله لها لسوء المزاج. ولهذا يتخيل الحاسّ أَمْوراً ليست، فيقوى ذلك فى خيالهم، حتّى يكون حاله حال الموجود والمأخوذ من الحسّ. فينعكس الصور الخيالية الى الحاسة المشتركة فتتصور فيها، فنكون كأنّنا مشاهدة. فإنّ الحاسة المشتركة قد تقبل الصور من الحواسّ الجزئية، وقد تقبل من الخيال والوهم، فإذا حصلت فيها صورة وتأكّدت انعكست إلى الحواسّ الجزئية، فصارت فيها بالحقيقة وكأنّنا مشاهدة من خارج. ولولا هذا لم يتخيل للممرورين ما ليس. فلأنّ الحسّ شاغلٌ للنفس بما فى المحسوساتِ عن الرجوع إلى ذاتها، وشاغلٌ أيضاً للخيال بما يُورده عليه عن الانفراد بقوة فعله.

كان الأكثر من الناس غير متّصلين بالأنفس السماوية فى حال اليقظة، بل كالمحجوبين عنها. فإذا ناموا فربّما وجدوا فرصةً لذلك، وربّما كان فى الخيال إذا كان من أمور سالفة أو اشتغالٍ بمحاكاة أحوالٍ مزاجية، فيجذب النفس إلى باطلها ويقطعها عمّا لها فى الطبع أن تتصل به. فإن وجدت فرصة شاهدهت الأحوال التى من هذا العالم فى ذلك العالم، فربّما أخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها، وهذا يقبل أيضاً. ففى أكثر الأمر يأخذ الخيال ويحاكى كل ما يشاهد من ذلك بأشباه وأضداد، على ما هو فعله بالذات.

وربّما لم يشتغل النفسُ بذلك بل حفظ ما رأى بعينه وربّما اشتغل بذلك فحفظ ما تخيل ولم يحفظ ما رأى. ثمّ المعبرُ يَحْمَنُ وَيَسْحَدُسُ أنّ هذا الخيال

حكاية عن أى معنى يمكن، كما أن الانسان ربما فكر فى شيء فشغله الخيال عنه وانتقل الى غيره، واستمر فى ذلك شيئاً بعد شيء حتى نسي الانسان أول فكرته. فاذا قصد ليذكر أخذ يرجع بالعكس أن الذى يتخيله فى الخيال عن أى شيء لاح له، وذلك أيضاً عن أى سبب وقع فى وهمه، فلا يزال يرجع الفهقرى، حتى يبلغ أول فكرته.

[فصل ١٨]

فى الامور العظيمة التى يراها ويسمعها الأنبياء وهى محجوبة عن إحساسنا فمن كان خياله قوياً جداً ونفسه قوية جداً لم تشغله المحسوسات بالكلية ولم تستغرقه، وقُضِلَ منه ما ينتهز الفرصة من الاتصال بذلك العالم وأمكنه ذلك فى اليقظة واجتنب الخيال معه فرأى الحق وحفظه. وعمل الخيال عمله، فخيّل ما يراه كالمحسوس المبصر المسموع، فبعضه يتخيّل شبحاً لا يمكن ان يوصف حاله، وبعضه كلاماً محكياً على التمثيل الذى يجرى اليه الخيال مرموزاً لا يكون أحسن منه. فربما يؤدى كلاهما اويؤدى أحدهما اويؤدى واحد الى خاصى و واحد الى عامى.

وليس تخيّل النبى يفعل هذا فى الاتصال بمبادئ الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فياخذ الخيال ويتخيّل تلك المعقولات ويصورها فى الحس المشترك فيرى الحسُّ الله عظمة وقدرة لا توصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً.

[فصل ١٩]

فى أن الممرورين كيف يتفق لهم أن يخبروا عن المغيبات ويتفق للممرورين شيء من الإنذار بالكائنات، وذلك لأن مزاجهم ردىّ وخيالهم قوى بسبب اليبس، الغالب على مزاج روحهم الذى فى الدماغ، الملطف المجفف إياه.

فلر داءة مزاجهم تبطل المقاومة التي تقع من العقل النظري للخيال، فيقوى الخيال حتى لا يكاد يُدْعَن للحسّ وحتى أن ذلك الانسان يمرُّ به شيء ولا يراه، ويسمعُ صوتاً فلا يحسُّ به.

ثم يكون إحساسه أيضاً ضعيفاً، لفساد مزاج الات الحسّ، فلا يمانع الخيال كثير ممانعة. والخيال لا يمانع النفس بما هو خيال عن الاتصال بالعوالم العالية، بل يجيبُ إليه، ويشتهي أن يحدث في النفس أمرًا فيتخيّله، ولكن إنما يمانعه إذا شغله شاغل من حسّ، أو أهّمه مهم من تخيل.

وأمّا إذا لم يشغله شاغل ولم يستول عليه تخيل، بل كرهت المعاني التي كانت تشغله وتهمه من المتخيلات وملّتها، فإن لكل قوّة ملالاً ولم يكن الحسّ وحده قوّة الاستيلاء عليها، أمكن أن تجد النفس منه فرصة وخلصاً من الشاغل، ويلزم هذا الخلاص أن يتصل بالعالم السماوي، فإن ذلك مبدول له وفي سحبه مالم يعق عائق، فحينئذ يشاهد أموراً من أحوال ذلك العالم. وليس هذا لشرف هذا الانسان، بل لخساسته، فأنه في يقظته كالنائم غفلة وعدم عقل.

[فصل ٢٠]

في كيفية جواز كون المعجزات والكرامات المختصة بالأنبياء

وفي العين والوهم

وأمّا الخاصّة الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعة، لأنّه يمكن أن من القوّة بحيث يصدر عن أوهامها في غير أبدانها ما قد يصدر من أكثر الأنفس في أبدانها من التغييرات التي هي مبادٍ للاستحالات العظيمة إلى الخير والشر، وللحوادث التي لها في الطبيعة أسباب، كالزلازل والرياح والصواعق، وقد قرّرنا، قبل، هذا المعنى.

ثم من شأن النفس أن تحدث منها في أبدانها حرارة قويّة، بالفرح، تكون سبباً لدفع كثير من الآلام؛ وبرودة قويّة، بالغم والخوف، تكون سبباً للأمراض، بل

للهلاك.

وقد تكون الأوهام النفسية أسباباً لرياح تحدث وحركاتٍ بغير اختيار تحدث. ومادة الأبدان العنصرية كلها فى الأصل واحد، والعنصر لجميع ذلك قابل، فان كان الفاعل قوياً أطاعه العنصر لا محالة، وقد قررنا أن للنفس أن تفعل فى العنصر شيئاً على مجرى فعل الطبيعة، ولكن بالأسباب الطبيعية المتقدمة. فلا يبعد أن يكون نفسٌ قويةٌ تتجاوزُ بتأثيرها هذا بدنُها تكونُ حالها حال النفس التى ذكرناها، فى فصلِ العناية والتدبير، فليتذكر ذلك هاهنا.

ويشبه أن تكون العينُ خاصّةً نفسانيةً من هذا الباب، فان العينَ اعتقاد وجود شيء مع اعتقاد أن لا وجوده أولى، لندرته، فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد، فدخل مزاج ذلك الشيء آفة. والأوهام التى تنسبُ إلى بعض الأمم إن صحّت فعلى هذا السبيل، وهذا ممّا لا يبعد، وليس قياسٌ يُوجبُ امتناعه، بل القياسُ يُوجبُ إمكانه، وإن كان نادراً. وقد ذكر أفلاطونُ شعبةً من هذا فى كتاب سوفسطيقا.

وهذا غاية ما أردنا أن نُودّعه كتابنا [هذا. وكأنّا] قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصارِ وعلى سبيل اجتنابِ البراهين الصعبة المبنية على تركيبات كثيرة القياس. وإن كانت من القوة بحيث الأولى أن تذكر، ولكن مؤثر الايضاح والاختصارِ وتقريبِ البعيد إن مال إلى الأظهر فهو معذور.

ونسأل الله تعالى أن يُجَنّبنا الزيع والزلل والاستبداد بالرأى الباطل واعتقاد العجب فيما نرى ونفعل. تم الكتاب، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. علقه العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى محمد بن عيسى بن على ابن هياج الطيب، فى ذى الحجة، سنة ثمانين وخمس مائة.

- XXIV Nasir al-din Tusi (1201 - 1274)
Talkhis al-Muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980)
- XXV Rukn al-din Shirazi (ob. 1367)
Nusus al-Khusus fi Tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumfi, with an article by J. Huma'fi (1980).
- XXVI M. Tabrizi (fl - 13th century)
Sharh-i Bist va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymun, Translated into Persian By J. Sajjadi (Tehran, 1981)
- XXVII I. Juvaini (1028 - 1085)
al-Shamil Fi 'Usul al-Din, edited and Introduced by R. Frank (Tehran, 1981)
- XXVIII A. 'Amiri
Al-'Amad 'ala al-Abad, edited and Introduced by E. Rowson (Beirut 1979)
- XXIX J. Muhtabavi
Bunyat-i Hikmat-i Sabzavari, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari* with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1980)
- XXX Hasan Ibn-i Shahid-i Thani
Ma'alim al-Usul, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran, 1983)
- XXXI Nasir Khusraw
Zad al-Musafirin, Persian text edited by G.M. Wickens (under preparation)
- XXXII Nasir Khusraw
Zad al-Musafirin, English translation by G. M. Wickens (under preparation)
- XXXIII S.A. 'Alavi
Sharh-i Qabasat, edited by M. Mohaghegh (under preparation)
- XXXIV A. Lahi
Shawariq al-Ilham fi Sharh i Tajrid al-Kalam, edited by M. Mohaghegh (under print)
- XXXV Martin J. McDermott
The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022), translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984)
- XXXVI Ibn i Sina (980 - 1037)
Al-Mabda' wa al-Madad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984)
- XXXVII Al-Sayuri (ob - 1423)
Al-Nafi' yaum al-Hashr fi Sharh i bab al-Hadi 'Ashr, with Abu al-fath ibn i Makhdum's commentary, edited by M. Mohaghegh (under print)
- XXXVIII H. A. Wolfson
Philosophy of Kalam, Translated by A. Aram (under preparation)

- XI T. Izutsu
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Gurar al-Farâ'id (in Preparation).
- XII Mîr Dâmâd
al-Qabasât
 Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).
- XIII A. Badawî
Aflatûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).
- XIV M. Mohaghegh
Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran 1974).
- XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).
- XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)
Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited by B. Thirvation with a French introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).
- XVII M. Mohaghegh
Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).
- XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)
Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).
- XIX A. Jâmi (1414-1492)
al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).
- XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)
Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Tehran, 1976)
- XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)
Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).
- XXII A.T. Istarâbâdî (ob. 1648)
Sharh-i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran 1980).
- XXIII Sultân Valad (1226 - 1312)
Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

- I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries,
edited with English and Persian introduction and Arabic -
English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran,
1969).
- II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
*Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's
Sharh-i Manzûmah")*
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh,
with English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Ashtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German introduction, indices and
commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N.A. Isfarâyînî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French
and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi'î
Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran,
1974).
- VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).
al-Qabasât
Vol.I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî
Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).
- VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).
- IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).
- X H.M.H. Sabzawârî
Sarh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu
and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XXXVI

**-SERIES-
WISDOM OF PERSIA
OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED**

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 31/1133

Printed by offset Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with
Tehran University

AL - MABDA' WA AL - MA'AD
(The Beginning And The End)

By
Ibn i Sînâ

edited by
A. Nûrânî

Tehran 1984

IBN I SINA
980 - 1037

AL - MABDA' WA AL - MA' AD

07

Tehran 1984